Jocelyne Cesari-John Esposito

İslam'dan Korkmalı mı



BIREY YAYINLARI



İSLAM DÜNYASI SERİSİ: 2

Jocelyne Cesari-John Esposito

İslam'dan Korkmalı mı

Dünya gündemini yakından ilgilendiren ve İslâm üzerine batı dünyasında yazılan birçok araştırma her geçen gün yayınlanıyor.

Elinizdeki bu kitap başta Cezayir'de yaşananlardan hareketle İslam'ı dünyamız ve İslam'ın beşiği olan Ortadoğu için bir tehlike olarak sunan bakışaçılarına eleştirel yaklaşımlar getiriyor.

Her iki yazar yakından tanınan ve özgün görüşlere sahip insanlar.

Cezayir'de Askeri cuntanın işlediği cinayetler, birçok ülkede meydana gelen iç sorunlar, İslamcılara yüklenen suikastler ve bu ülkelerin fakirleştirilen halklarının geleceğe ait umutları yine bu kitapta tartışılıyor.

Dışarıdan iki gözlemcinin objektif bakışlarının Türkiye'deki laik-antilaik, siyasal İslam tartışmalarına da ışık tutacağına inanıyoruz.

Korkuya gerek olup olmadığını hep birlikte öğreneceğiz.

Görevimiz yayınlamak karar siz duyarlı okuyucuların.

ISBN 975-8257-10-2



BİREY YAYINLARI

İSLAM'DAN KORKMALI MI?

Birey Yayıncılık: 30
İslam Dünyası Serisi: 2

Yayın Yönetmeni
Mahmut Balcı

Dizgi-Mizanpaj
birey

Tashih-Redaksiyon
Mehmet Yazgan

Kapak Hazırlık
Ayajans

Baskı-Cilt
Erkam

ISBN 975 -8257-10-2

Mayıs-1999

Birey Yayıncılık
Yerebatan cad. Çatalçeşme sok.
Üretmen Han Kitapçılar Çarşısı No:17
Cağaloğlu / İstanbul tel & faks: 0 212 511 33 69

İSLAM'DAN KORKMALI MI?

Jocelyne Cesari

Fransızcadan Çeviri
Ayşe Meral

YEŞİL TEHLİKENİN ÖTESİ

John L. Esposito

İngilizceden Çeviri
Ahmet Aydoğan

birey

İÇİNDEKİLER

HANGİ İSLAM'DAN SÖZEDİYORUZ?

Dünyada ikinci din konumundaki İslam, Batının bir numaralı düşmanı olmak üzere. Yoksulların dini gibi görüldüğünden, aynı zamanda hem İslam diyarında hem de bir çok uluslararası anlaşmazlıklarda güçlü bir siyasi ihtilaf aracı. Bu nedenle, Filistin, Afganistan ve Cezayir'den tutun da İran ve Mısır'a varana kadar İslam, her hükümetin kendi sınırları içinde ve dışında kendisine karşı önlemler alınması gereken temel tehlike olarak algılanmakta.

Karşılaştırma terimleri; demokrasiye karşı İslam, batıya karşı İslam, bilime karşı İslam, moderniteye karşı İslam gibi, ulusların ortak hayal gücünü etkilemiş binlerce senelik önyargıların içine öylesine kök salmış zıtlıklara gönderme yapmakta ki, Hichem Djaït'in *Avrupa ve İslam* adlı eserinde üzülerek söylediği gibi, bu önyargılar hiçbir zaman silinmeyecek gibi görünmekte.

Cezayir krizinin uyandırdığı öfke ve yankıların Fransa'yı doğrudan etkilediği bir dönemde, iki milyonu aşkın Müslüman artık fransız yurttaşı olmuşken İslam'ın *yabancılara* mal edilmeye çalışılması hala çekiciliğini korumaktadır. Buradan hareketle bu dinin bir *gariplik* hatta bir *münasebetsizlik* olarak nitelendirilmesine de itibar etmemek gerekir. Olumlu ya da olumsuz, ama her zaman çok ateşli olan söylemler ve tavır almalar, İslam'ın sevildiğinde egzotik, yadırgandığında ise tehlikeli ve "kriminojen (suç unsuru)" olarak algılanmasına yol açmaktadır. Korkunç anlam kaymaları, İslam'ın entegrizm, terörizm ve banliyö gibi terimlerle karıştırılmasına neden olmaktadır.

Bu yaklaşım, daha ilk Haçlı seferlerinde ortaya çıkmış, Cezayir savaşına kadar uzanan süreçte güçlenmiş ve somutlaşmıştır. Aslında Fransa, sömürge-sonrası sendromu yaşamaktadır; milli hafızadaki kapanmamış yaralardan dolayı, Müslümanların Fransa'ya yerleşmeleri, bazıları için anlaşılmaz geldiği gibi bir haksızlık olarak da algılanabilir. Biraz fazla "Fransaya özgü" olan bu nedenlere, uluslararası sahnede siyasal bir karşı çıkma vektörü olarak İs-

lam'ın ortaya çıkışının getirdiği nedenler de eklenmektedir. İşte Fransa'daki İslam meselesi, 1980'li yılların başında, olabilecek en berbat şekliyle ele alınmıştır. Buna göre davranışlar kadar hak iddiaları da, dış olaylardan ve korkulardan kaynaklanmaktadır: İran'daki İslam devriminden Cezayir krizine kadar -Körfez savaşı da bu süreye dahil edilebilir- buradaki nedenlerin Cezayir banliyölerinde olduğu gibi Paris banliyölerinde de aynı sonuçlar doğurduğunu kabul etme eğilimi yaygındır; tabii "Halid Kelkel olayı"nın bu yaklaşımın güçlenmesine katkısı da az değildir. Uluslararası durumu tutup da Fransız bağlamına oturtmak tehlikeli bir tuzak gibi işlemiş ve Müslümanları, kendilerini şüpheli gösteren zinciri kırmak için, sürekli olarak aklanmak zorunda bırakmıştır. Bunların hak iddia etmelerinin, dış manipülasyonların sonucu olmadığı ortadadır : Tam tersine bu durum, Müslümanların Fransız toplumunun içinde kesin bir biçimde kökleşmiş olmalarının ifadesidir. Çeşitli İslami özdeşleştirmeleri sadece kendini savunma açısından ve *a priori*[1] olarak ele almak, bu dinin tüm ibadet şekillerinin ve hak iddialarının, hatta içinde barındırdığı önemli entegrasyon mekanizmalarının da şüpheli görünmesine neden olmaktadır.

Oysa Fransız İslamı'na bakışımızı değiştirmek, kısaca İslam'a bakışımızı değiştirmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden, tarihimizin ve hayal gücümüzün sonucu olan ve İslam'ı "garip bir garipliğe" dönüştüren ifrat ve tefritlerden kaçınmak gerekir. Aynı zamanda, İslam'ı sadece savaşçı mantığı içerisinde algılayan ve İslam adına gerçekleşmekte olan derin toplumsal yenilikleri ve değişimleri göz ardı eden "medeniyetlerin çatışması" ile ilgili tartışmanın da yeniden ele alınması gerekir.

Ancak o zaman günümüzdeki İslam topluluklarının ortaya attıkları gerçek meydan okumaların boyutunu farketmek mümkün olacaktır: Bu, özellikle Güney ülkelerindeki artık Batıyla uyuşmayan bir moderniteye meydan okumadır; Fransa Cumhuriyetinde bile bireysel özgürlükleri ve kültürleri uzlaştırmak zorunda kalan çoğulcu yönetime meydan okumadır.

BÖLÜM I
"BİR GARİP HAL"

İslam üç tektanrıcı dinden biri olduğu halde ve sanki "onlarla bizim" aramızda ortak hiçbir değer yokmuş gibi, egemen olan İslam'ı algılama biçiminin ne dereceye kadar onu "garip ve acayip" bir hale getirmiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Tevhidin yeniden ilanı demek olan İslam, Allah'a toptan tevekkül etme dışında birşey ifade etmez. İslam peygamberi Hz. Muhammed, tektanrıcı vahyin son elçisi olarak kabul edilmektedir. "Nübüvvetin mührü" olarak, hem kendisinden önceki peygamberlerin vahiylerini doğrulamak hem de onların hatalarını düzeltmek için gelmiştir. Müslümanlar, Kur'an'da da adları geçen Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya gönderilen vahiyleri kabul ederler. Hz. Muhammed, "İlahi kelamın ilk emanetçisi" olan Hz. Adem'le başlayan uzun bir zincirin son halkası olarak kabul edilir. İslam, Müslümanların daha önceki tektanrıcı zincir içinde bulunmalarından dolayı yeni bir din değildir. Burada daha çok, önceki elçilerin mesajın aslını muhafaza edemedikleri insanlığın "temel dinini" yeniden tesis etme söz konusudur. Demek ki İslam'ın değerleri, diğer tektanrıcı dinlerle benzerlik arz etmektedir; oysa bu din, bizim sürekli olarak "Yahudi-Hıristiyan" değerlerimize karşı saldırgan ve radikal bir biçimde zıt bir din olarak algılanmaktadır. Bunun nedenlerini, Ortaçağdan beri Akdeniz'de İslam alemiyle Avrupa arasında vuku bulan çatışmaların sonucunda oluşmuş bir tarihte aramak gerekir. İslam hakkında bildiğimizi zannettiğimiz şeyler, büyük ölçüde yüzyıllardan beri süregelen, siyasal olduğu kadar dini zıtlıklar üzerine bina edilmiş avrupamerkezci bir görüşün ürünüdür. En kişisel davranıştan tutun da en kolektif yönlerine kadar, Müslümanların hareketli ve paradoksal gerçekliği, yüzyıllar boyunca tortullaşmış tasvirlerin yükü altında kaybolmaktadır.

Demek ki ilk kez 1989'da IFOP, Fransız toplumunda Müslü-

man olan ve olmayan iki grupla anket yapmış oluyor. Birinci gruba göre İslam, barış, gelişme ve hoşgörü anlamına gelirken; ikinci grup için şiddeti, gericiliği ve fanatizmi çağrıştırmaktadır. 1994 yılında tekrarlanan bu ankette zıt imajların azalacak yerde daha da belirgin bir hal aldığı görülmüştür. Bu imajlar, uzun bir zaman içinde gerçekleşmiş olup, başka Müslümanlarla olan ilişkimizde her zaman canlılığını koruyan üç ana grup halinde temsil edilmektedirler.

Şiddet, Din Sapkınlığı ve Gaflet

İslam tabiri etrafında oluşan ilk imaj üçlüsü, Ortaçağda başlayan ilişki/çatışmalarda şekillenmiştir. Avrupa birliğinin öncüsü konumundaki efsanevi Poitiers Savaşı'ndan[2] Haçlı Seferlerine kadar, düşman hakkında önce siyasal-ideolojik, daha sonra da sapkın olarak değerlendirilen polemik bir görüş inşa edilmiştir. İslam'ın Avrupa alemine ilk girişi, Arap-Berberî birliklerinin İspanya'yı fethedip Pireneleri aştıkları 715 ve 720 yılları arasında gerçekleşmiştir. Böylece zihinlerde, dinleriyle ilgili hiçbir kesin göndermede bulunmayan yağmacı-savaşçı Sarazen kavramı doğmuştur. Oysa tam aksine bu istilacı tip, tektanrıcı dünyanın dışında kalmış putperest bir kafir olarak algılanmaktaydı. Bu ilkel yaklaşımın bugün bile Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkileri ne kadar etkilediğini görmek şaşırtıcıdır.

Dinsel boyutun ortaya çıkıp Hıristiyanlık karşıtı bir İslam anlayışının gelişmesi müslüman İspanya'da görülmeye başlamıştır. Üç tektanrıcı dinin ortak temeli, diğerini, değiştirilemez bir "başkası olma" durumuna hapseden ve onu medeniyetin dışına atan bir görüş lehine alaşağı edilmiştir: "Onlar", Hıristiyanlar gibi Hz. İbrahim'in oğulları olamazlardı. İslam'ın Muhammedîlik şeklinde çarpıtılması, Mesih simgesine kıyasla oluşturulmuştur. Fakat Peygamber kendi şahsında ahlaksızlık, sefahat ve şiddet gibi Hıristiyanlığa zıt olan tüm sıfatları topladığından, bu imge de Hıristiyanlığın zıddı (antonyme) olarak sunulmakta-

dır: Bu algılayış alabildiğine yaygınlaştı ve yeniden inşası için bile yıkımına izin verilmeyen bir yapı haline geldi. Asırlar boyunca İslam'a atfedilen sıfatlar, Herbelot'un *Bibliothèque Orientale*'inde bulunan Peygamberle ilgili şu tasvirin tanıklık ettiği gibi, giderek daha karmaşık bir hal aldı: "Biz "Mahomet" adında bir yalancının yazdığı ve kurduğu din denilen sapıklığa "mahometan (Muhammedîlik)" diyoruz. İslam adına bakın. Kuran müfessirleri ile Müslüman veya Muhammedî (Mohametan) Yasasın diğer Fıkıhçıları, Arienlerin, Paulinienlerin ve Paulianistlerin İsa'nın ilahlığını ortadan kaldırarak İsa'ya atfettikleri bütün övgüleri bu sahte peygamber için kullanmışlardır..." Yine Dante, İbn Sina ile İbn Rüşt'ü bağışlarken, "Maometto"yu cehennemin sekizinci halkasının azaplarına mahkûm ediyordu. Haçlıların da, Mesih aleyhtarı Peygamber anlayışının zihinlerde yer etmesine katkıları olmuştur. İşte bu dönemde ilk kez Cihad kelimesi, kutsal savaş anlamını kazanmıştır. Oysa Kur'an'a göre bu terim, herşeyden önce herkesin kendi tutkularına (nefsini yenmek) karşı göstermesi gereken çabaya (Büyük Cihad) işaret etmektedir. İkinci anlamında ise düşmanın kıyımını değil, müşriklere karşı mücadele etme zorunluluğunu içerir ki, teorik olarak Hıristiyanlar, Yahudiler ve tabii Müslümanlar bu grubun dışındadır. Aynı tutumun Müslümanlar cephesinde de görüldüğünü belirtmek gerek; onlar da, aradaki çatışmalardan dolayı Hıristiyanları "kafirler" olarak değerlendirirler.

Haçlı seferlerinin bittiği ve buna bağlı olan zihniyetin gerilediği sıralarda, tedrici olarak, kurgusal eserler aracılığıyla bir çeşit büyülenmişliği ortaya çıkaran ve daha sonra Osmanlı imparatorluğu ile doruk noktasına ulaşan egzotik -ve farklı- bir Doğu imgesi ortaya çıkmıştır.

Şehvet, Zulüm, Kabalık

Osmanlı imparatorluğuyla olan ilişki, Makyavel'in eserlerinde haber verilen ve XVIII.-XIX. yüzyılları da etkileyecek Do-

ğu/Batı zıtlığının gitgide yerleşmesiyle belirginleşmiştir. Bu durum, sadece dini değil aynı zamanda siyasal bir farklılıktan kaynaklanmaktadır. Edward Said'in ifadesiyle "Doğunun doğulaşması", modernitenin ortaya çıkmasına bağlı Avrupaî bilinç bunalımından kaynaklanmıştır. Bu durum, Osmanlı sistemine karşı çıkmakla kendini gösteren siyasal ve kültürel özel bir kaderin ifadesine tekabül etmektedir. Müslümanla ilişkilerde bu kendilik bilincinin billurlaşması, XVI. yüzyıldan itibaren, örneğin İslam ile Hıristiyanlık arasındaki diyalogun öncüsü sayılan Guillaume Postel'in yazılarında ortaya çıkar. Onun bu tutumu, başkasının dilini ve metinlerini öğrenerek o kişiyi tanıma çabasından dolayı yenilikçiydi; ama bunu yaparken de amacı, kendisinden farklı olan bu kişiyi evrensel bir entegrasyon içinde boğmaktı. Bu nedenle Postel, oryantalizmin öncüsü olmuştur

Bu dönemde, yabancı diyarlara yolculuk etmek, izafiliğin -bu terim, Aydınlık Çağı felsefesinin anahtar kavramıdır- öğrenilmesini kolaylaştırıyordu. Uzak ülkelerle ilişkiyi düzenleyen gerçek ya da hayali yolculuklar, kendilik bilincine ulaşmayı sağlıyordu. Bu değişimlere şu iki paradigmatik figürün çok yararı olmuştur: Bunlar, Paul Hazard'ın *Avrupai Bilinç Buhranı* adlı eserindeki terminolojiye göre, "bilge Mısırlı" ve "Muhammedî Arap"tır. Modern siyasal kozmogoni, bu bambaşka "Doğulu" ile ilişkisi çerçevesinde şekillenmiştir. Jean Bodin'in *Tarih Metodu* adlı eserinde yansıttığı imaj da yine, dünyanın gidişatını yöneten bir Batılı'ya aittir. Çünkü Doğu artık geçmişte kalmıştır.

XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca "Barbar ülkesi"ne yapılan yolculuklar, İslam topraklarının Aydınlık çağının düzenine tepki mahiyetinde daha güzel inşa edilmesini sağlamıştır. Aix'li botanikçi Jean Pitton Tournefort'un *Bir Doğu Seyahatinden İzlenimler* (1717) ya da *Şarkî Hindistan Kumpanyasına dair Derleme* (1710) gibi seyahatnameleri, XVIII. yüzyıla damgasını vuracak olan Doğunun edebiyat ve roman alanında kullanımına yol açmıştır. "Özellikle Türk-İran ağırlıklı Doğu kavramı, bir

medeniyet kavramı olarak ortaya çıkmaktadır. Popüler görüş, muhteşem ve olağanüstü olarak hayal edilen Doğu ile şehvet düşkünü, acımasız, yontulmamış ve şiddetli bir barbarlık içeren, bununla beraber yobaz, saldırgan, basit ve sıradan bir İslam görüntüsüne bürünmüş Doğu arasında gidip gelmektedir."[3]

Bu dönemde Türk ve İran modası gönüllerde taht kurmuştu: 1707'de Galland, Doğu'yla ilgili hayal ürünü bir şaheser olan ve uzunca bir süre şatafat ve şehvetle eşanlamlı olan *Binbir Gece'Masalları*'nı tercüme etmekteydi.

Bu şehvetin ve gösterişin merkezinde, sadece çok yüksek mevkilerde bulunanların sahip oldukları ve Osmanlıya özgü bozuk bir kurum anlayışından doğmuş bir düş olarak görülen Harem bulunmaktaydı. Ağır ve kutsal bir hava içinde geçen saray trajedisi *Bajazet*'den *İran Mektupları*'na, hatta Diderot'nun *Les bijoux indiscret*'si ya da Crébillon'un *Le sopha*'sına (1747) varıncaya dek, tüm bu eserlerde, ahlak kuralının feshedildiği ve hatırlanmasının sadece toplumsal ve ailevi örgütlenme açısından bir anlam taşıdığı -ki aynı dönemde Avrupa cinselliği kesin normlar içine hapsetmişti- hayali bir dünya resmedilmektedir. Demek ki harem, yerleşmeye başlayan cinsel kodlamanın tamamen zıddı olarak ortaya çıkmaktadır ve bunun gerçekle ve Müslüman toplumlardaki uygulamalarla hiçbir ortak yönü yoktur. 1724'de Türkiye'deki saray haremini gezen iki İngiliz gezginin -Lady Montagu ve Lady Craven- şahitliği bu hayali yıkamadığı gibi, tam tersi olmuştur. Bakın Lady Montagu bu mahalde "ikamet eden"lerin önde gelen kadınlarından birini nasıl tasvir ediyor: "Yaldızlı çiçek desenlerinin bulunduğu altın dibalı bir kaftan giymişti... şalvarı açık pembe, yeşil ve yaldızlıydı, bembeyaz terlikleri zengin nakış motifleriyle kaplıydı, güzel kolları mücevherden işlenmiş bileziklerle süslüydü."

XIX. yüzyıl boyunca Doğu, Batıda erişilmesi güç cinsel tecrübelerin yeri olarak görülür: Doğu'ya seyahat eden Fransız yazarlardan hiçbiri bu konuyu araştırmaktan geri kalmamıştır.

Cinsel egemenlik, siyasal egemenliğe bağlıdır ve her halde Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu'n*da açıkça "aile yönetimi ile politika arasındaki bağ" sorununu ele alması rastlantı değildir. Şehvet ve zulüm Müslüman Doğunun inşasına yön verecektir. Bu bakımdan, istibdat ya da gücün tek bir kişinin elinde toplanması, Doğulu'nun şehevi tabiatıyla alakalıdır.

"Türk kürek mahkûmu" figürü, hayal gücünün tortulaşmasında ek bir katman oluşturmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca Akdeniz kıyıları, Fransız kraliyet gemilerinde kürek çekmekte kullanılan Müslümanların satılıp esir edildikleri, aynı zamanda "barbar" güçler tarafından esir edilmiş Hıristiyanlarla değiş tokuş edildikleri mekanlar olmuştur. *Scapin'in Dolapları*'nda (Molière) olayın düğümü, barbar korsanlar tarafından gerçekleşen hayali bir kaçırma olayına dayanmıyor mu?

Bir önceki dizini yok etmese de şehvet, zulüm ve kabalık etrafında, İslam'ı[4] Doğu'nun unsurlarından biri kılan görüşü genişleten tamamen yeni semantik bir dizin ortaya çıkmaktadır.

1688'e doğru anahtar bir sözcük olarak kullanılmaya başlanan fanatizm, "Muhammedîlik"le ilgili geleneksel dile ait olmamakla birlikte, Simon Ockley'in ve Boulainvilliers'nin eserlerinde İslam'dan bahsetmek için kullanılmıştır. Gerçekten, Sarazenlerin ve Türklerin kan dökücülüğü dinlerinin bir sonucu gibi gösterilmiyordu: Bu alanda Müslümanı tanımlayan kelimeler küfür, sahtekarlık, şehvetperestlikti. Bu sıfat, esasen Kiliseyi hedefleyen ve hoşgörüsüzlükle ilgili yeni bir söylemin bahanesiydi. Boulainvilliers'nin *Muhammed'in Hayatı* adlı eserinde kısmen görünen İslam'ın bu şekildeki kullanımı, Voltaire'de iyice belirginleşir. Voltaire, özellikle *Fanatizm ya da Muhammet Peygamber* adlı trajedisinde, aslında ne şekilde olursa olsun dinden kaynaklanan yobazlığı ve aşırılıkları rahatça eleştirebilmek için Hıristiyan muhayyilesindeki Muhammed'in olumsuz yananlamlarını kullanmıştır.

Bu yeni "şehvet-zulüm-kabalık" üçlüsü zımnen hayvanlığa, daha açık bir biçimde ise sömürgecilikle gelen temsil sistemine

gönderme yapmaktadır. Artık egemenliğe boyun eğenin çocuklaştırılması, geniş çaplı ve yararlı bir cehalet girişimi olarak ortaya çıkmakta ve Müslümanın hayvanî yönünü tahrik etmektedir: Frantz Fanon da Arapların her zaman zoolojik istiarelerle tasvir edilmiş olduğunu belirtmiştir. Zulüm ve şehvet, aralarında Pierre Loti'nin de bulunduğu sömürgecilik edebiyatında sürekli canlılığını koruyan iki sıfattır. Loti, yerli kadını sömürgeci Avrupalı için şehvani, baştan çıkarıcı, çekici ve aynı zamanda uğursuz olarak tasvir eder.

Bu durumda ahlaki bozulma ve tembellik, bu hayvanî niteliğin zorunlu ve doğal sonucu olmuştur. Din de aynı şekilde batıl inançlar sınıfına sokulmuştur ki bu özellikle Cezayir'le ilgili ilk etnografik incelemelerde göze çarpar. Gezginler de tutkulu ve kargaşa dolu sahneleri tasvir ederek, histerik ve mantıksız bir topluluk imgesinin pekişmesine katkıda bulundular. Sefalet ve pislik onların görünen yönüydü: örneğin Flaubert'in yolculuk notlarında tasvir edilen Osmanlı şatafatı ve kibarlığı, yerini sömürgeci gerçeğine bıraktı.

Bu egemenlik dönemi, Müslümanla olan ilişkiyi sürekli değiştirdi; çünkü artık onun Hıristiyan dinini kabul etmesi değil Batılılaşması söz konusuydu. İşte beyaz adamın "vebali" bu olacaktı.

Homo İslamicus

Bonaparte'ın Mısır seferi, emperyalizmin doğmasına yol açtı. Aydınlanma çağı ile fetih ruhunun birleşmesi sonucu Bonaparte'ın savaş arabalarında doğan Mısırbilimi (egyptologie), oryantalizmin başlangıcına delaletti. Bu bilgi geleneğinin ilk eseri, Birinci Konsül'e[5] katılan bilginler topluluğunun çalışmalarını bir araya getiren Mısır'ın tasviri olmuştur.

Egemenlik, "uykuya dalmış bu halkları" bilim sayesinde yeniden canlandırdığı için haklı gösterilmiştir. Önce Aydınlanma çağı filozofları daha sonra da devrimcilerin gözünde halkları yeniden canlandırmanın yolu özgürleşmekten, yani istibdatın yanı

sıra bölgesel veya dinsel aidiyetlerin oluşturduğu "zincirler"den de kurtulmaktan geçmektedir. İlkin Fransız ulusal tarihine uygulanan bu fikirler, daha sonra araştırmacı grubun parlak simalarından biri ve *Yahudilerin fiziki, ahlaki ve siyasi alanlarda ihyasına dair deneme* adlı önemli eserin sahibi olan rahip Gregoire'ın dostu Volney aracılığıyla Mısır'a ihraç edildi. Demek ki Doğulu halkların ihyası, Devletin kurulmasını ve Aklın ön plana çıkmasını öngören derin bir siyasal ve entelektüel dönüşümü gerektirmekteydi. Hal böyle olunca Mısır'ın fethi, Mısırlıların, Memluk ve daha genel olarak Osmanlı istibdadından kurtulmaları olarak tebarüz etti.

Aydınlanmacıların ve tarihin Napoleoncu görüşünün mirasçıları olan Saint-Simoncular, uygarlık fikrini doktrinlerinin merkezine yerleştirerek, Doğu Akdeniz'i ve bunun en güzel örneği olan Mısır'ı bu kapsamlı toplumsal ve zihinsel dönüşüm programının merkezine oturtmuşlardı. Kapsamlı bir Fransız eğitim misyonu ve bursları aracılığıyla yayılan bu fikirlerden esinlenen Muhammed Ali[6] hanedanı ve ona bağlı elit tabaka, bu yeni Saint-simoncu medeniyet fikrini destekleyecek ve ülkeyi yenilemeye gelen teknik heyetleri bağrına basacaktır. Konunun uzmanı olan Fransız diplomatlar bu yeni gelenlerle işbirliği yapmış ve onların fikirlerini benimsemişlerdir: O sıralar Konsül yardımcısı olan Ferdinand de Lesseps, bu fikirleri Süveyş kanalının inşasında somutlaştırmıştır.

Bu açıdan Oryantalizm, bu ve ertesi yüzyıl boyunca hem Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ayrım üzerine bina edilmiş bir düşünce tarzı olarak bilim geleneği şeklinde hem de egemenliğin hizmetinde bir kuruluş olarak ortaya çıkacaktır. Ernest Renan'dan tutun da Sylvestre de Sacy ve Louis Massignon'a kadar, bu teori ve onun uygulaması, geçmişten miras kalan ve İslam'ın öze dönük ve bütünleştirici görüntüsünün ebedileşmesine katkıda bulunan tüm yapıların o dönemdeki bilimsel dilde yeniden ifade edilmesini sağlamıştır.

Doğu ve onunla birlikte İslam, "entelektüel bir gereklilik" olarak ortaya çıkar. Gerçekten de tarihsel eleştiri ve filolojinin bilimsel ahlakçılığı, rasyonalist anlayışın dinlerin incelenmesinde kabul edilebilmesine ve dinlerle (özellikle İslam) bilim arasında bir karşıtlığın meşrulaştırılmasına imkan sağlamıştır. Hiç kuşku yok ki çağdaşlarımızın çoğu hala Renan'ın bu karşıtlığı ifade etmek için kullandığı terimleri kabul etmektedirler: "Müslüman'ı gerçekten farklı kılan şey, onun bilimden nefret etmesi, araştırmayı gereksiz, amaçsız ve neredeyse küfür olarak kabul etmesi; hatta Tanrı ile rekabet anlamına geleceğinden Tabiat biliminden, İslam öncesi dönemlere uygulandığında eski hataları canlandırabileceği ihtimalinden dolayı Tarih biliminden nefret etmesidir."[7]

Oryantalizmin dil veya kültür konusunda sunduğu katkıları reddetmek ya da beşeri bilimlerin Arap-İslam dünyası incelemelerinde sağladığı derin değişiklikleri göz ardı etmek durumunda değiliz. Fakat İslam ve Müslümanlarla ilgili olarak uzun süre dile getirilen bütün söylemlerin kaynağında bulunan önyargılara -bilimsel olma iddiasını taşıyanlar da dahil- karşı dikkatli olmamız gerektiğini düşünüyoruz; çünkü bunlar sömürgeci hareketle birlikte gelişen kültürlerin eşitsizliği görüşü içinde yer almaktadırlar. Eğer aşikar olan oryantalizm, sosyoloji, antropoloji ve siyaset bilimleri tarafından tamamen yenilenmişse, birikmiş tasvirlerin toplamı olan gizli oryantalizm de etkisini sürdürecektir. Bu açıdan Edward Said, Doğu ve İslam'ın mevcut olmadığını öne sürmekte haklıdır: bunlar olsa olsa, *topos*[8], referans kümeleri, bir imgeleme bağlı özellikler bütünüdür.

Çoğunlukla kutsal kitapların kanıtlamalarıyla beslenen bu görüşün içinde İslam hep kapalı bir sistem, "kapalı geleneksel toplumların bir *ilkörneği* olarak sunulmakta, bu da fert ve toplumları İslam'ın değişebilme özelliğinden yoksun bırakmaktadır. Bu tür algılamalar, XIX. yüzyıldan bu yana dünyanın bu bölgeleri üzerindeki tüm egemen olma girişimlerini meşrulaştırma amacı güden ideolojik bir düzeye ulaşmıştır.

İslam'da din ile siyaset arasında hiçbir ayrım olmadığını gösteren *yükümleme* kanıtından[9] hareketle, dinin çok temel bir unsur olduğu görüşü ve ilerlemenin çok çizgisel olduğu anlayışı siyasal alanda gerçekten sürekli ve canlı bir biçimde ortaya konmuştur. "Birinci durumda, İslam'ın çaresiz olarak teokratik bir Yeryüzü Şehri kavramına, yani köktenciliğe bağlı kalmasını isteyen bir teoriyle karşı karşıya kalmaktayız; bu teoriye göre İslam çoğulcu bir evrene, dolayısıyla demokrasiye açılmaktaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. İkinci varsayımda ise İslam'daki siyasi teşkilatın geleneksel veya modernizm öncesi bir sisteme bağlı olduğunu söyleyen eğilimle karşılaşıyoruz; bu sistemin de, gelişebilmek ve demokratik evren idealine erişmek için, zorunlu olarak dinin etkisinden kurtulması gerekecektir."[10]

Kur'anî Vahyin içeriği ve özellikle Hz. Peygamberin yönettiği Medine Şehir-Devleti deneyimi, fıkıhçı-ilahiyatçılar tarafından İslam'ın *Din ve Dünya* olarak kutsanmasını sağlamıştır. *Dünya,* ebedi hayatın tersine yeryüzünü, fani nesneleri belirtir. Demek ki bu ifade, toplum halinde yaşama düzeninin, İslam yasasının *-yani Şeriatın-* belirlediği dini ve ahlakî ilkelere göre tanzimini gerektirmektedir. *Din/Dünya* karşıtlığı *Din/Devlet* karşıtlığını da içerir; çünkü Devlet kavramının işaret ettiği siyasal düzen, *Dünya*'nın bir bileşenidir. Kuşkusuz ruhani otoriteyle siyasal gücün birleşmesi, İslam aleminde en çok tartışılan sorunlardan ve kanayan yaralardan biridir. *Ümmet* yani İnananlar Topluluğu içindeki en keskin kopmalar bu soruya verilen cevaplardan kaynaklanmıştır. Peygamber, kendisinden sonra gelecek kişi hakkında hiçbir bilgi bırakmadığı için, Hicri 37 (Miladi 657) yılından itibaren Sıffin'de meydana gelen büyük bunalım (Fitnetü'l-kübra) Şii/Sünni ayrımına yol açmıştı. Şiilere göre cemaate önderlik (İmamet) görevi ancak peygamberin yeğeni ve damadı olan Ali'ye verilmeliydi. Sünniler ise Ali'ye bağlı olmayan ama Kur'an hükümlerine ters düşecek hiçbir şeyi emretmeyecek olan herhangi bir önderi kabul etmeye hazırlardı.

Medine Şehir-Devleti deneyimi ve dört halife dönemi (*Hulefa-yı Râşidîn* yani "iyi yönetenler") siyasal düzene model oluşturmuş ve sünni dünyasına halifelik teorisini ilham etmiştir. "Medine modeli, Medine deneyimi ile ilgili bilgileri bir araya getiren ve aynı zamanda bunlarla ilgili sosyo-politik, ekonomik ve kültürel gereksinimleri ve geçerli değerlerce benimsenen içerikleri yansıtan ilk nesillerin ortaklaşa ve yavaş yavaş oluşturdukları bir yapıdır."[11]

Fıkıhçılar, hilafet kurumunun zorunlu olduğunu göstermek için Kur'an'a ve hadislere (Peygamberin söz ve fiilleri) başvurmuşlardır. Kur'an veya Hadislerde siyasal düzenle ilgili çok az şey verildiğini belirtmek gerekir. Başvurulan kaynakların birçoğu sadece bir siyasal otoritenin gerekliliğini ve insanların *Şeriat*a uygun olması kaydıyla mevcut otoriteye itaat etmeleri zorunluluğunu tesis etmektedir: "Ey inananlar, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan idarecilere de itaat edin" (Nisa, 59). Çok geniş bir anlamı olmasına rağmen şu hadis, Halifeliği savunmak için kullanılmıştır: "Benden sonra güç sahipleri sizi yönetecektir, sizi iyilikle yönetecek iyi yöneticiler olacak ve sizi kötü yöneten kötü yöneticiler olacaktır. *Şeriat*a uygun düştükleri ölçüde onlara itaat edin. Eğer iyi davranırlarsa, bunun mükafatı size ve kendilerine olacaktır. Eğer kötü davranırlarsa mükafatı size cezası ise onlara olacaktır."

Aslında, siyasal durum ve icaplara göre, hiçbir alanda olmadığı kadar bu alanda hadis uydurulmuştur. Bu bakımdan, Sünni dört hak mezhebin fıkıh kitaplarında kamu hukukuna çok az yer verildiğinin altını çizmek gerekir. Bu konuyla ilgili tek sistematik çalışma, Abbasiler döneminde yazılmış olan ve Halifeliğin klasik görüşünün bir tür sentezi niteliğindeki Maverdi'nin eseridir.

Hatta klasik dönemde dini ve siyasal İslam'ın "kapsayıcı hak iddiası" esas itibarıyla özel hukuku ve ikincil olarak da kamu hukukunun bazı yönlerini ilgilendiren bir yasa olarak ortaya çıkmıştır.

Kuşkusuz siyasal düzenden bağımsız, farklılaşmış ve özerk

bir siyasal alanın varlığı, sömürgecilik sonrası İslam aleminde ortaya çıkan en önemli sorunlardan olan devletlerin meşruluğuna gönderme yapmakta ve onların, İslam adına yaptıkları karşı çıkışı desteklemektedir. Fakat buradan, İslam aleminde "dini-hukukî yapının" özel durumu söz konusu olduğunda çok yaygın olan ortak mekanın aksine, bu iki merciin sistematik olarak birbirine karıştırıldığı sonucunu çıkarmamak gerekir. Teoride, *Şeriat*ın hiçbir kuralı halifenin takdir gücünü sınırlamadığı müddetçe, halifenin fiili gücü, fani ve dindışı siyasal düzlemde serbestçe icra yeteneğine sahiptir. Yani, manevi olan ile dünyevi olan arasındaki ayrım İslam düşüncesine ters düşüyorsa, pozitif ilahi normların içinde fanilik özelliği taşıyanların ıslahına gidilebilir. Gerçekten, Camille Mansour'un *İslam düşüncesinde otorite* adlı eserinde hem *din*i hem de *dünya*yı kapsayıcı hak iddiasıyla ilgili olarak belirttiği gibi, "(...) burada İslam ideolojisinin en güzel tarihsel gerçekleşimi söz konusudur: Bu, iktidarı ya da bütün iktidarları İslam'ı lafzi olarak da olsa tanımaya, kadıları da *Şeriat*'ı uygulatmaya zorlamaktır. Ne var ki, iktidar kendi alanı olan siyasi kararlarda kıskançtır: İslam devletinde her şey sanki İslam ile Devlet arasında bir fark veya daha çok "İslam artı *Şeriat*" (özellikle de özel hukuk) ve "devlet eksi özel hukuk" şeklinde bir ayrım varmış gibi cereyan etmektedir." (Mansour, s. 93)

Burada konuya biraz açıklık getirmek için, tarihsel gerçeklere bakıldığında daha çok dini otoritelerin iktidarın gücüne itaat ettiğini, oysa hukuken dini otoritenin iktidar sahiplerini denetleme yetkisine sahip olduklarını belirtmeliyiz. Abdullah Laroui'nin *İslam ve Modernite* adlı eserindeki bir ifadesini burada kullanacak olursak, hilafet teorisi "kendi sınırlarının ne olduğunun bilincinde olan bir ütopya"dır. XI. yüzyıldan itibaren dış güçlerin (Türkler, Moğollar, Haçlılar,...) tehdidine maruz kalan toplumların duyduğu düzen ve emniyet ihtiyacı, her türlü yönetim biçiminin kabulüne ve Ulema meclislerinin (fakihlerin) Sultan'ın ve Emir'in iradesine esir düşmesine yol açacaktır.

Aslında İslam'dan önce soy ve kabileler arasındaki dayanışmalar (*asabiyet*), fetih ve iktidarın uygulanması sürecinde daha baskın olmuştur. Siyasal gücü ellerinde bulunduranlar, halifeyi Ümmete bağlayan biat akdinin maddelerine uygun olarak dini koruyacak yerde, onu meşrulaştırma ilkesi olarak kullanmışlar ve bir bakıma dini sekülerleştirmişlerdir.

İşte bu yüzden fıkıhçılar, hilafetten çok dini yasayı temel alan iktidar üzerinde durmuşlardır. Aslında halife ünvanına lâyık olan zat, Medine Şehir-Devleti'nin başkanı olan ve insan-ötesi bir ilhama sahip Peygamberden tevarüs eden ahlaki idealin icaplarını yerine getirmek durumundadır. İbn Haldun'un deyimiyle, eğer bu ideal Ümmetin yönetimi içinde bulunmuyorsa, o zaman burada halifelik değil, hükümdarlık (*Mülk*) söz konusudur.

Demek ki, İslam topraklarında teessüs eden Devlet, geleneksel dayanışma örgütlerinden hareketle güç ve egemenliği esas almış ve *Şeriat* aracılığıyla meşrulaştırılmıştır; bu anlamda, bazı doğubilimcilerin düşündüğü gibi bir teokrasi söz konusu değildir. Muhammed Arkoun'un *İslam, Ahlak ve Siyaset* adlı eserinde ifade ettiği gibi, "Peygamberin vefatından sonra İslam, hem sembolik hem de siyasal özelliğe sahip ayrıcalıklı koşulları bir daha asla bulamamıştır: Hz. Muhammed, siyasal düzenini, her siyasal kararın haklılığını ve gayesini Allah'la kurulmuş bir bağlantıya dayandıran bir simgeleştirme sürecine uygun olarak ve hemen o anda oluşturuyordu" (Arkoun, s. 39).

Bu da, aslında reformların fiili durum ile hukuk arasındaki açığı kapatma girişimleri niteliğindeki, İslam'a uygun olan siyasal rejimlerin yürütme (icra) boyutu olduğunu açıklamaktadır. "Adalet sistemini" (Dar el-Adl), İslam aleminin yani Kur'an'ın emrettiği bütün toplumsal ve bireysel ilkelerin uygulandığı adalet dünyasının eşanlamlısı olarak gösteren ideal var olmaya devam etmektedir.

Siyasi göndergelerin sekülerleştiği günümüz siyasal sistemlerinde *Şeriat*'ın yeri genelde evlilik, boşanma, çocukların durumu, miras, vb. ile ilgili kişisel durumlara ait kurallarla sınırlan-

mıştır. *Şeriatı* inananlar topluluğunu yöneten dini-hukuki buyruklar bütünü olarak ele alırsak, bu durumda onun uygulama alanının da tarihsel koşullara ve siyasal güçlerle ilişkisine göre az çok geniş olabileceğini belirtmek gerekir. Sünni dünyada pozitif hukukun yani *Fıkhı*n ortaya çıkışı, VII. ila IX. yüzyıllar arasında ortaya çıktığı söylenen şu dört sahih fıkıh mezhebinin oluşmasına yol açmıştır: Hanefi, Maliki (Kuzey Afrika'da yaygındır), Şafii ve Hanbeli. İslam hukuku hakkındaki eserler ibadetlerle ilgili olduğu kadar, insanların toplum içindeki ilişkilerini (*muamelat*) de konu almaktadır: Kişiler, evlilik, nesep, ehliyet, mülk, miras ve aynı zamanda adlî teşkilat ve ve delillerin yönetimi.

Bu Yasa, Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine dayansa da, fıkıhçılar, ümmetin siyasal ve toplumsal gelişmesine cevap vermek üzere, Vahyin batıni muhtevasını aydınlatmak amacıyla *İcma* (toplumsal konsensüs), *kıyas* (örnekleme yoluyla akıl yürütme) ve mezheplere göre değişen oranlarda *örf* (bölgesel adetler) gibi ek kaynaklara başvurmak durumunda kalmışlardır:

Nihayet, istisnalar dışında sömürgecilik, çoğu zaman özel statünün kurallarıyla sınırlı kalan ve bağımsızlıkların ilanından sonra bile bu bu özelliğini sürdüren Fıkhın uygulama alanının daralmasına neden olmuştur.

Böylece Kuzey Afrika'da, o anda iki değişim meydana gelmiştir: Özel şeriat mahkemelerinin kaldırılması (1965'de Fas ve Cezayir'de, 1957'den itibaren Tunus'da) ve kişisel statünün düzenlenmesi. 1956'da Tunus Aile Yasası, hemen hemen *Şeriat*'a yapılan bütün göndergeleri (özellikle de kadının statüsüyle ilgili olanları) kaldırmıştır. Buna karşılık Fas'da bazı değişikliklere rağmen 1957'de çıkan Yasa (*Müdevvene*) bir *Şeriat* uygulamasından ibarettir. Cezayir'de *Şeriat*'tan büyük ölçüde esinlenen Aile Yasası resmen 1984'de kabul edilmiştir.

İslam alemindeki bazı ülkelerde bugünkü siyasal beklenti, islamî hak iddialarının da gösterdiği gibi, *Şeriat*'ın siyasal yöne-

tim içinde ıslah edilmesine dayanmaktadır; bu, otomatik olarak Halifelik sistemine geri dönüş ya da bireysel özgürlüklerin reddi anlamına gelmez. Fakat, batılı gözlemcinin saldırgan olarak kabul edebileceği tabirlerle, bu kapsayıcı hak iddiasının yeniden sahiplenilmesi, Müslüman toplumların hem tarihini hem de bugününü ölçülü ve düzeyli bir biçimde algılamayı nedereyse imkansızlaştıran donuk bir ekran işlevini üstlenecektir.

İslamî Tehdit ya da Savaş Mantığı

Artık siyasal İslam, Müslüman toplumların tek kaygısı olarak ortaya çıkmaktadır. Mediatik senaryolar, imgelerin yanı sıra terimlerin de karmaşasından yararlanarak, şiddet ve fanatizmin etrafında daha önceden işlenen tasvir kümelerini yeniden güncelleştirerek, tek bir semantik boyuta yer vermektedir. Bu yaklaşım, İslam dünyasının başka yönlerinin ele alınmasına fırsat bırakmamaktadır: Sadece televizyon haberlerini izleyen dürüst vatandaş, Cezayir'de, Mısır'da, İran'da veya Afganistan'da oynanan oyunu anlamakta güçlük çekecek; ve İslam adına yapılan örgütlenme ve aidiyetler hiçbir zaman açıklanmadığı sürece İslam olgusu karşısında sadece dehşete kapılacaktır. Böyle bir durumda, örneğin 1994 Kasımı'nda ABD'de yapılan bir ankette bu vatandaşlardan %61'inin İslamî dirilişi bir tehlike olarak görmeleri karşısında nasıl hayrete düşmezsiniz? Bu olgu onlar için çoğu zaman uluslararası terörizm ile eşanlamlıdır. Avrupa'da da bu korku aynı biçimde ifade edilmektedir: 1991'de ankete katılan Fransızların %51'i Fransa için en büyük tehlikenin Güney'den, en çok çekinilen dört ülke olarak zikredilen Irak, İran, Libya ve Cezayir'den geldiğini düşünüyorlardı.

Son yirmi yıl boyunca vuku bulan bir dizi patlama olayının, bu militan İslam'la ilgili baskın imgeler sunduğu doğrudur: İran devrimi ve Amerikan elçilerinin rehin alınması, Enver Sedat'ın öldürülmesi. Lübnan'daki rehineler, Rüşdi olayı, Cezayir krizi, Afganistan'daki çatışmalar vb. Artık uluslararası ilişkilerde bir

tehdit gibi algılanan İslam, önemli risk faktörleri içinde Komünizmin yerini almak üzeredir. Pentagon'da ve NATO'da geçerli olan terimler dizininde "İslami karakterde" bir dizi ülke veya bölge, Amerikan yönetimi tarafından terörist "etiketiyle" (ister İran olsun ister Sudan) ilk sıralarda sayılmıştır.

Bu stratejik görüş, Doğu ve Batı blokları arasındaki ayrımın son bulmasıyla ortaya çıkan ve bilimsellik iddiasındaki belirli sayıdaki yazıları temel almaktadır. Temmuz 1991'de *International Affairs* dergisinde yayımlanan bir makaleyle, Barry Buzan, Komünist düşmanın yok olmasından şu sonucu çıkaranların başında gelir: Bu yeni durum sadece merkezdeki güç ilişkilerini değiştirip "kültürel kimliklerin çatışmasını" hızlandırabilir. Bu açıdan İslam ve Batı arasında toplumsal soğuk savaş şeklinde gelişen ilişkiler, birleşme sürecinin en önemli anında Avrupaî kimliğin sağlamlaşmasını kolaylaştıracaktır. Fakat özellikle Samuel Huntington'un (1993'de *Foreign Affairs*'deki bir makalesinde ve 1996'da çıkan bir kitabında) konuya yaklaşımı büyük yankılar uyandırmış, öyle ki "medeniyetlerin çarpışması" bu düşüncenin olağan ortak mekanını oluşturmuştur. Yazar, bundan sonraki çatışmaların kaynağının artık ekonomi ya da ideoloji değil, kültürel kırılma çizgileri olacağı fikrinin yayılmasını sağlamıştır. Bir uygarlığa ait olma duygusu büyük bir siyasal önem kazanmış ve kazanmaya da devam edecektir. Ona göre uluslararası arena, geniş ölçüde yedi veya sekiz uygarlığın etkileşimiyle şekillenecektir: Batı, Konfüçyüs, Japon, İslam, Hindu, Slav-ortodoks, Latin-Amerika ve Afrika uygarlıkları. Bununla beraber Batı uygarlığına ait kavramlar, diğer uygarlıklar nezdindeki geçerliliğini ve anlaşılırlığını giderek yitirmektedir. Doğrudan siyasi sonuçlar, beklentilerin sadece nüfusun denetimine değil, aynı zamanda uygarlıklardan etkilenme biçimine bağlı olarak toprağın da denetimine bağlı olduğu yeni bir savaş türünün riskleriyle de alakalıdır. Güç ilişkilerinin bu yeni görünümünde İslam, merkezi bir konuma sahiptir. Huntington'un son eserinde belirttiği

gibi, *New York Times*'da, 1993 yılında 59 çatışmanın vuku bulduğu 48 yer belirlenmiş ve bu çatışmaların üçte ikisi Müslümanlarla gayrımüslimler arasında gerçekleşmiştir. Demek ki İslam, "kanlı sınırlarla" karakterize olmuştur. Müslüman toplumlarının ileri derecede askerileşmesi de, bu görüşü kuvvetlendiren bir başka delildir: "Müslüman" ülkelerdeki askeri potansiyel "Hıristiyan" ülkelerdekinden iki kat fazladır; buradan, S. Huntington silahlanmayla ilgili bazı istatistiklere dayanarak, İslam ve askerîleşme arasında sıkı bir ilişki olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Yine, uluslararası krizlerde şiddet kullanma eğilimi İslam'a ait bir sıfat olarak göze çarpmaktadır: Aynı tarzdaki karışık hesaplara göre "Müslümanlar"ın 1928 ve 1979 yılları arasında karıştıkları 142 olaydan 76'sı şiddet kullanılarak halledilmiştir (s. 256 vd.).

Huntington'un başvurduğu nedenlerin başında İslamî atavizm[12] gelir : İslam, askeri erdemleri yücelten bir kılıç dinidir.

1990'lı yıllarda Cezayir ve Mısır'da İslamcı muhalefetin radikalleşmesi, bu tür iddialara argümanlar sunmuş ve bu siyasal hareket şekillerinin ihracına ve aynı zamanda şiddetin yaygın biçimde kullanımına bağlı korkuları körüklemiştir. Olayın yaygınlaşmasından duyulan korku, Güneyden Türkiye ve Cezayir ile sınırlanan Avrupa bölgesinde çok yoğun bir biçimde dile getirilmektedir. Çünkü burası, olası bir İslam Devletinin beşinci ayağını oluşturabilecek Müslüman ülkelerden gelmiş çok sayıda göçmenin yaşadığı bir bölgedir. Demek içerdeki Müslümanlara karşı tutumu değiştiren, korkudur; çünkü bunlar, üç korkunç farklılık arz etmektedirler: Din, etnik köken ve yaşam düzeyi. Fransa'da bu yeni vatandaşların dürüstlüğüne karşı güvensizlik özellikle Irak'a karşı yapılan ikinci Körfez savaşında açığa çıkmış ve 1994'den beri Cezayir kriziyle süreklilik kazanmıştır.

Yekpâre bir İslam anlayışı Sudan'da, Lübnan'da, Bosna'da ve Azerbaycan'daki çatışmalardan dinî ve birbirine benzer beklentiler çıkaran bir *indirgemeciliğe*[13] yol açmaktadır. Oysa dinsel "değişken", fazla belirleyici olamaz. Ayrıca uluslararası iliş-

kilerde uzun zaman gözardı edilen ya da ihmal edilen dinin bu rolünün şimdi bu kadar abartılıp bağlamı dışına çıkartıldığını görmek bir çelişkidir ve bizim imgelemimizden daha çok hakikat hakkındaki birçok şeyi tarih-ötesi bir çerçeveye oturtmaktadır.

Bilimsellik iddiasında olanları da dahil, kamuoyundaki İslam ile ilgili tartışmalar, gizli oryantalizmin önünde daha güzel günler olduğunu gösteren soyut ve birbirine rakip varlıkların çatışması düzeyinde kalmıştır; Jean-François Bayart'ın soğuk-savaş döneminden hemen sonra çıkan eserinin başlığı olan "kimlik yanılsaması", çatışmaları ve kargaşaları açıklamak için artık kültürel faktörlere prim verildiğini göstermektedir.

Şu açıklayıcı prizma, Batı düşüncesinin işleyiş şemasını ortaya koymaktadır: kendisini ancak bir başkası aracılığıyla, kendi varlığını yapılandırmak için kendisinin seçip tasarladığı bir başkası aracılığıyla tanıyan ben. Tüm öteki Batı ülkelerinden daha fazla biçimde Fransa'nın İslam'la olan bu ilişkisi belirleyici olmakta ve sömürgecilik sonrası sendromun sürüp gitmesini açıklamaktadır.

Cezayir Sendromu

İster Kuzey Afrika kökenli göç, ister İslam isterse Cezayir krizi söz konusu olsun, fransız yaklaşımını, "yeni-sömürgecilik prizması"ndan ayırmak zor gibi görünmektedir. Bu gayretin kaynağında sömürgeci imparatorluğun kabullenilemeyen çöküşü bulunmaktadır. İmparatorluğun, 1870 bozgununun Avrupa'da ortaya çıkmasını engellediği bir milliyetçilik anlayışını deniz aşırı ülkelere empoze etmeye katkıda bulunmuş olması, imparatorluk ile Fransız halkı arasında, sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuşmasının ansızın kesintiye uğrattığı neredeyse nevrotik bir ilişkiye yol açmıştır.

Askeri açıdan çok, siyasal anlamda bir yenilgi olan Cezayir savaşı, Fransız ulusal kimliğinde, eski sömürgelilerin Fransa'ya yerleşmesiyle daha da büyüyen bir yara açmıştır. Her kimlik bunalımı gibi bu kriz de hafızada iz bırakmıştır ve giderilmesi za-

man içinde Fransa'nın benliğini muhafaza etmesine bağlıdır. Bu hafızada, bir başka Müslüman ile çatışmadan doğan gerçek ya da hayali tehditler önemli bir yer tutar. Ortak kimliklerin oluşmasında şiddetin yeri, ilave bir zayıflık unsuru eklemektedir.

1962'den beri suskunluk, unutkanlık ve hınç karışımı bir durumun baskın olduğu doğrudur. Fakat on yıldır bu tarihsel anın "unultulduğunu" söylemek zordur. Bu konuyla ilgili çok sayıda tanıklıklar, kitaplar, filmler ve sergiler vardır: *Cezayir yılları, Adsız savaş, Cezayir'li asker mektupları, Cezayir hatıraları, Cezayir savaşı* gibi... Bir anlık sessizlikten kurtuluş söz konusu olsa bile, bu henüz tam bir anma yıl dönümü değildir. Bu hafıza kaybının sona ermesi görünüşe göre biraz zaman alacaktır. Çünkü bu savaş bazı "kesitler" (kılıç artıkları, yurtlarına geri gönderilenler) dışında ortak hafızada yer etmemiş ve geniş ölçüde ailenin aktardıklarına bağlı hatıraların bir parçası olarak kalmıştır. Buna karşılık 1996 yılında Cumhurbaşkanı Jacques Chirac'ın, 11 Kasım anma törenlerine Cezayirli eski mücahitlerin de katılmasını istemesi hala çok yetersiz görünmektedir.

Fransa'da meydana gelen ve doğrudan Fransa'ya göç etmiş yabancıları hedef alan olaylarla -örneğin 17 Ekim 1961'de Paris'te gerçekleşen, yüzlerce insanın öldüğü büyük Cezayir gösterisi- ilgili seçici bir hafıza vardır.

Bu nedenle, yaklaşık otuz yıldır, kamuoyunda, bir yanda cumhuriyetçi hümanizmanın (Fransa, sığınılan ülke) irade eylemi[14] ve mitolojik ekseni , öte yanda geri çekilme, kuşku ve özü kaybetme korkusu ekseni arasında tuhaf bir denge ortaya çıkmıştır: Bu açıdan, aşırı sağın siyasal arenaya geri dönmesinin kaynağında Ulusal Cephe'den (Front National) çok önce, Cezayir krizi ve tek tip yabancı fikrinin bulunduğunu hatırlatmak gerekir: Jean-Louis Tixier-Vignancour'un Rassemblement National'i (Ulusal Toplanma) ya da Mayıs 1957'de Fransız Cezayiri'ni savunmak için Henri Dorgères ile ittifak yapan Pierre Poujade'ın "Union de défense des commerçants et artisans"ı (Tüc-

car ve Zanaatkarlar Savunma Birliği) yukarıda söz konusu edilen çalışmalar arasındadır.

Günümüzde Ulusal Cephe'ye duyulan yakınlık, "kültürler savaşı" tayfıyla birlikte, Fransız kimlik bunalımının lehine gelişmektedir. Bu çatışmanın merkezinde Magrip ve Afrika'dan son gelenler bulunmaktadır. Eski sömürgelerin yerlisi ve aynı zamanda Müslüman olan bu kişiler, göçmen değil, *evleviyetle* diğerleri gibi vatandaşdırlar. Cumhuriyetçi entegrasyon, geldikleri yere göre kişilerin farklı algılanmalarında ve kabul edilmelerinde son sınırına ulaşmıştır. Bu entegrasyon, Ulusal Cephe'nin tekelinde değildir, ama bunu kendi lehine kullanmasını biliyor.

Önce Vichy rejimi daha sonra da sömürgeciliğin sona ermesi, Cumhuriyetin evrenselliğine ve onun birleştirici simgelerine olan inancı geri dönülmez bir biçimde sarsmıştır. Artık Cumhuriyet dönemecinin küçülen etkinliğini daha da azaltan eski "boyun eğenler"in "yurttaşlığa alınması" gerekmektedir. Öte yandan Kuzey Afrika göçünden sonra ortaya çıkan gruplar için evrensel vatandaşlığa ulaşmak, sömürgecilik sonrası içinde bulundukları koşullarla işe yaramaz hale getirilmiştir. Gerçekten de evrensel ve homojen vatandaşlık anlayışı ve aynı zamanda ulus ve devlet arasındaki ilişki, Cezayir'deki sömürge durumunda şiddetli bir çözülmeye yol açmıştır. Cumhuriyetçi asimilasyon hareketi, sömürge imparatorluğunda son sınırına dayanmıştı. Bu dönemde Cezayir'in üç eyaletindeki Müslümanlar farklı bir uygulamaya tabi tutularak Fransız vatandaşı sayılıyorlardı ama yurttaşlık haklarına sahip değillerdi! Vatandaşlık, tek bir medeni hukuka bağlılıkla varolduğundan, yurttaş için kişisel bir statü olamazdı. Bu da, dini ve medeni statüden vazgeçmenin vatandaşlığa girmek isteyen her Müslüman için zorunlu bir tür geçit oluşturduğunu açıklamaktadır. Cumhuriyet, sadece asimilasyonu (medeni hukukun ve yurtseverliğe olan inancın sorgusuz sualsiz kabulü) veya tabiiyeti (yerli nüfusun devletin kuralcı iktidarına boyun eğmesi) tanıyordu. Hatta, bu eski "tebealar" göç-

men vatandaş, çocukları ise Fransız vatandaşı olduğunda, çocuklar hiçbir zaman bütünüyle kabul edilmemişti.

Göçmenlikle ilgili bugün yirmi yılı aşan tartışmanın bütün safhaları bu "başkasına" eşitlikte ve kardeşlikte bir yer bulmaktaki acziyeti ortaya koymaktadır. Toprak hukukuna göre genç Fransızlar olarak kabul edilmesi gereken kişiler için "ikinci kuşak" türünde aşağılayıcı bir ifade kullanılmasını nasıl açıklayabiliriz? Bu ülkede çok sayıda yaşanan göçler tarihinin hiçbir döneminde Polonyalı, İtalyan ya da Portekizli göçmen çocuklarının şimdiki kadar net bir biçimde "ikinci kuşak" olarak nitelendirilmemiş olduğunu hatırlatmaya gerek var mı? Yine, çok yaygınlaşan ve cumhuriyet mantığına aykırı olduğu için artık kalkması gereken "aslen Fransız" ile "yabancı asıllı Fransız" arasındaki ayrımı nasıl anlayabiliriz. Niçin etnik kriter, banliyölerin toplumsal algılayışına gizlice giriyor ve nasıl oluyor da anlam kaymaları biçimindeki kelime birleşmelerinden hareketle "banliyö =yabancı göçü= Araplar" denklemine varılıyor? Çünkü bu denklem, görünürde en cömert siyasetleri çağrıştırmakta ve yalnızca göçmen kökenliler için kullanılan entegrasyon terimini çok sakıncalı bir biçimde kullanmaya götürmektedir. Gerçekten de, bu dışlanmış kişilerin büyük çoğunluğunun son göç dalgasıyla geldiği ve dolayısıyla Magrip asıllı oldukları yönünde yaygın bir düşünce vardır. Oysa bu algılama, banliyölerin çok heterojen ve "melezleşmiş" toplumsal gerçeğini göstermekten uzaktır. ABD veya İngiltere'den farklı olarak, Fransız topraklarında, çeşitli ülkelerden gelen ve baskın kültürden ayrı bir alt-kültür oluşturacak veya kendi alt-kültürünü sürdürecek etnik grupların oluşmasına rastlanmamaktadır. Güneydoğu Asya halkları bunun tek istisnasıdır ve bu durum henüz çok yenidir.

Fransa örneğinde etnik köken sorunu çoğu zaman, kendini başkasının gözüyle Arap, Magripli veya Müslüman olarak tanımlamak anlamına gelir. Bu tanımlama, sistematik olarak özel kültürel farklılıklardan kaynaklanmayan ve yalnızca tek bir farklı özel-

likten (ten rengi, fiziki görünüş, din gibi) yola çıkarak belirlenir. Örneğin aslı ne olursa olsun "genç" gruplardaki referans, kendini tanımlamada ve yaşama tarzında belirleyici olabilir: Melez müzik olarak kabul edilen Rap müziğin tutulması buna örnektir.

Yeni nesiller için etnik köken, bir farklılaşmaya ve kendi öz kültüründen kopmaya (ırkçılık, toplumsal dışlanmışlık) bağlı bir ayrımcılık deneyimine gönderme yapmaktadır. Bu gençler, sömürgecilik-sonrası sendromunun kurbanıdırlar ve bu durum, Arap ve Müslüman kökenli olmayı sömürgeci geçmiş içinde kök salan her olumsuz çağrışımın konusu yapmaktadır.

Böylesi bir yüzleşme, gösterilerin neden şiddetli ve tek tük olduklarını açıklayabilir: Örneğin 1980 Minguettes rodeolarında, ya da 1989 yılında Vaulx-en-Velin'deki gibi bu gençler ırkçı saldırıların veya polislerin ayrımcılıklarının kurbanı olduklarında. Fakat 1992'de Los Angeles'de olduğu gibi, Amerika'nın büyük kentlerindeki gettolarda zaman zaman patlak veren büyük ayaklanmalarla karşılaştırıldığında, bu şiddetin nisbeten sınırlı ve zaptedilmiş olduğunu görürüz. Bir dereceye kadar oluşturulan toplumsal barış, bu mahallelerin çok nadiren kendi hallerine bırakılmasıyla açıklanır: Kamu gücü (eğitimciler, sosyal işçiler, polisler) buralarda çok yaygındır. Şehirdeki siyasiler de, bazı etkinliklere çok cömertçe mali yardımda bulunarak sükuneti sağlamışlardır. 1980'li yıllarda gösteriler sayesinde kurulan Beur[15] derneklerine yapılan parasal destek de şiddet hareketlerinin etkisiz hale getirilmesine yardımcı olmuştur. Siyasi yardım, derneklerin oluşumundan çok, bunlardan bazılarının sürekli olmasında belirleyici olmuştur. Bunun farklı ama birbirine bağlı iki sonucu olmuştur: Bu dayanışma dokusunun profesyonelleşmesi ve bir kısmının siyasete geçmesi.

Fakat, hızlı bir biçimde kurumsal talebe bağlı olarak ortaya çıkan bu dayanışmacı "elit" ile düzensiz ve ani idealler etrafında (ırkçı saldırıya veya polislerin saldırısına karşı tepkiler gibi) harekete geçebilecek, daha çok düzensiz banliyö gençliği arasında

şiddetli kopmalar meydana gelmiştir. Demek ki etnik köken sorunu, bazı durumlarda banliyölerdeki şu veya bu oyuncunun etnik kökeninin sivil barış için bir güvence olduğunu kabul eden bölgesel kamu güçleri tarafından uydurulmuş gibi gözükmektedir.

Aynı şekilde, sömürgecilik-sonrası sendromuna başvurmadan, biraz fazla göze çarpan İslamî mensubiyet ifadesi karşısında duyulan korku nasıl açıklanabilir? 1980'li yılların başında göçmenler HLM[16] sitelerinde mescitler inşa etmeye başladığında, bilim dünyası da dahil olmak üzere en aydın zihniyetler "İslam'ın dönüşü"nden söz etmekten çekinmemişlerdir; söz konusu kişiler aslında inançlarına fazla bağlı değildiler: ama sadece Fransız toplumuna karşı tutumlarını değiştirmişler, yani Fransa'yı müslüman kimliklerini ifade etmelerinin mümkün olduğu mekan olarak kabul ederek, ibadetlerini yapabilecekleri yerler istemişlerdi. Öyleyse bazı dini ayinlerin görünebilirlik özelliğinin sorgulanması gerekiyor; böylece bu görünebilirlik, söz konusu eylemden veya kişiden öte, olaya bakan kişi hakkında daha çok şey ortaya koyar. Aynı nedenle Afrikalı zenci Müslümanlar, Magripli Müslümanlara nazaran daha az bir "görülebilirliğe" sahiptirler ve daha az soru sorulmasına neden olmaktadırlar...

Günümüzdeki İslam anlayışı, bu gizlenmiş ve içe atılmış ilişkiye dayanır. Gerçekten de sömürge cumhuriyeti, İslam'ı bir *bütün* gibi, asimilasyon yoluyla dini statüden çıkma imkanı sunarak kendi egemenliği altına alabileceği toplumsal bir *marka* gibi değerlendirmiştir. Bu asimilasyona direnen Müslümanlar, beklenmedik müttefikler buldular. Bunlar, egemenliklerini tehlikeye atabilecek nitelikte olan ve aynı zamanda özgürlükle eşanlamlı gördükleri İslam'a karşı olan Cezayir'deki sömürgeci otoritelerdi. Bunlar, kendi denetimleri altında tuttukları dini otoritelere karşı ilgiyi artırmaktan ibaret bir İslam politikası güdüyorlardı. Böylece, fethin üzerinden daha on yıl bile geçmeden, İslamî kurumlara bağlı vakıf arazisi ve gayrı menkul mirası sömürgeci egemenliğin eline geçti. Böylece İslam, Katoliklik,

Protestanlık ve Yahudilikten sonra dördüncü din oldu. Kiliselerin ve Devletin ayrılması yasası 1947'ye kadar Cezayir'de bulunan üç eyalette uygulanmamıştı... Bu da garip bir paradoksla *Ulema* teşkilatı için bir hak iddiasına yol açacaktır.

Sömürge döneminden miras kalan Paris'teki Büyük Cami ve onunla ilgili tartışmalar, Fransa'da İslam'a uygulanan "Cezayir" prizmasının devam ettiğini ortaya koymaktadır. Birinci Dünya Savaşı sonunda Fransız yetkililer, Kuzey Afrika halkının savaşta sarfettiği çabaya karşılık Paris'e bir cami inşa etme kararı almışlardı. Çalışmalar, Cezayir kentinde 16 Şubat 1917'de kurulan *İslam'ın Kutsal Mekanları ve Vakıfları* derneğinin denetiminde yapılmaktaydı. İslam hukukunda bir vakıf mülkü, resmi bir kurumla eşdeğerdedir ve ekonomik menfaat gözetmeden kamu veya kişi yararına bir hibeyi gerektirir. Bu kuruluş, devletin ve Paris şehrinin sübvansiyonlarından yararlanmak için 1901 yasasına göre derneğe dönüşmüştür. Vakıf Derneği Cezayirli, Tunuslu ve Faslı üyelerden oluşmasına rağmen, Cezayirliler sürekli olarak bu mekanda hak iddia etmişlerdir. Cami 1922'den 1954'de kadar Fas'a yakınlığıyla bilinen ve Fransa'dan çok bağımsız bir siyaset güden Si Kaddur Ben Ghabrit (öl.1954) tarafından yönetilmişti. İşte bu yüzden görev devri sırasında, Konseyin başkanı olan Guy Mollet, Camiin rektörlüğüne Fransız çıkarlarına yakınlığıyla bilinen ve Cezayir kentindeki Bugeaud lisesinde Arap Dili kürsüsü doçenti olan Si Hamza Boubakeur'ü seçmiştir. Cezayir'in bağımsızlığından sonra bu kişi, derneğin merkezini Cezayir'den Paris'e naklettirmiş ve bu olay, Cezayirli yetkililerin kızgınlığına yol açmıştır. O dönemden beri Cami, rektörlerin belirlenmesi ve vakıf mülklerinin aidiyeti konusunda Fransız ve Cezayirli yetkililer arasında sessiz bir kavgaya neden olmuştur. Bu açıdan 1982 yılı, bir dönüm noktası teşkil eder: Avrupa'daki Cezayirliler Derneğinde eski bir Eğitim müfettişi olan Şeyh Abbas, Paris Camii'nde Si Hamza Boubakeur'ün yerine geçti. Si Hamza Boubakeur, Vakfın başkanlığını yapıyor-

du; oysa doğrudan doğruya Cezayir'den gelen ve pek Fransızca bilmeyen rektör, sadece Camideki İslam Enstitüsünün yönetimini üstlenmişti. İlk kez, Vakfın başkanlığıyla İbadet mahallinin yönetimi, artık aynı şahıs tarafından icra edilmiyordu. 1987'de Si Hamza Boubakeur, onursal başkan ünvanını alarak, derneğin başkanlığını rektör Şeyh Abbas'a bıraktı. Bu tayin, kurumun paylaşılamayan vesayetini kendisi üzerine alabilmek için Cezayir hükümetince yirmi yıldır sürdürülen bir işin sonucuydu.

Vefat ettiği 1989 yılına kadar bu yeni rektör, yerli halkla yabancılar arasındaki barışı överek, Paris Camiini Fransa'daki Cezayir etkinliğinin merkezi haline getirmeye çalıştı. 1985-1986 yılları arasında Camiin "Fransız-müslüman" siyasetini, üç toplantı belirledi. 1985'de ilki gerçekleştirilen "İslam Kongresi" zayıf bir yankı uyandırdı. Buna karşılık 1986'da Lyon'da gerçekleşen "Fransa İslam Toplantısı" adlı ikinci kongre, tıpkı birkaç gün sonra Roubaix'de yapılan "İslam Topluluğu Konferansı" gibi çok daha ikna ediciydi. Bu etkinliklerin amacı, Paris Camiini Fransa'daki Müslüman nüfusu toparlayıcı bir unsur haline getirmekti. Rektörün de desteklediği bölgesel İslam dernekleri federasyonu oluşturma tasarısı aynı amaca yönelikti. Gerçekleşen ilk ve tek federasyon, 1988'de 18. İslam toplantısı sırasında Marsilya'da kuruldu.

Fakat müslüman toplulukların Büyük Cami etrafında birleşmesi, bu kuruluşun Cezayir iktidarının himayesinde olmasından dolayı, Fransa'daki İslam'ın dış politika sorunu olma sakıncası taşıyordu. Bu bağımlılık, 1992 yılında bu kurumun zirvesinde bir bunalıma neden olmuştur. Seçim sürecinin askıya alınması ve Cezayir'de Devlet Yüksek Komitesi'nin kurulması, Paris Camiinin üzerinde de etkisini gösterdi. Gerçekten o dönemde camiin rektörü olan Tidjani Heddam, Yüksek Komite üyesi seçilmişti. Fransa'daki İslam'ın en önemli sorumlularından olan -ya da öyle varsayılan- bir kişi aynı zamanda yabancı bir hükümetin mensubu olabilir miydi? Fransız yöneticiler, böylesi bir durumu -egemenliklerine yapılmış açık bir hakareti- kabul etmezken,

Cezayirli yöneticiler bu özel türdeki vekilliklerin bir arada bulunmasında hiçbir sakınca görmüyorlardı. Durumun önemsiz olduğu kanısına varan Cezayir hükümeti, sonunda 12 Nisan 1992'de Dalil Boubakeur'ün tayinini kabul etti; bu kişi, 1962'den beri Camiin tarihindeki Fransız uyruklu ilk rektördü. Yine de bu makamın statüsü ve idare yöntemlerinin reformuyla ilgili mesele, henüz halledilmiş değildir.

Resmi bir İslam'ın ihdas edilerek uysallaştırılması arzusu, günümüzde İslam'ın sömürgeci bağlamdan çok farklı bir cumhuriyetçi entegrasyon kaygısını andırıyorsa da, kullanılan yöntemler, Fransız Cezayiri'ndeki yöntemlere çok benzemektedir. Gerçekten de Fransız İslamı'nı temsil etmek için yarışan bir kısım eşrafın meşrulaşmasına yol açan, kamu gücünün yürüttüğü bir İslam'ı uysallaştırma girişimine tanık oluyoruz. Kamuoyunun Büyük Paris Camiine gösterdiği destek, sömürgeci dönemden miras kalan ve Cezayir İslamı'na, Fransız İslam'ında merkezi bir konum veren ilişkisel şemanın tekrarlandığını açığa vurmaktadır. Bu duruma ancak diğer etnik ve milli gruplar karşı çıkabilirler ve aynı zamanda bu durum dış siyasal oyunlardan soyutlanmış Fransız nesillere de uygun düşmemektedir. Bu siyasetin şimdiye kadar etkili olamamasından dolayı kamu güçleri, artık 1996'dan beri büyük bölgesel camilere destek vermeye başlamışlardır. Bu da aslında kuruluşlara bağlı fakat müslüman topluluklar üzerinde pek etkili olamayan liderleri, "yağlamaya" yaramıştır. Böylece resmi İslam ile yeni Fransız nesillerinin İslam'ı arasında yavaş yavaş bir ayrılık boy göstermeye başlamıştır; ama bu ayrılık, İslam'ın müslüman olmayan bir topluma aktarılması sorununu hiçbir şekilde çözemez.

Bu sömürge-sonrası sendromu, hem kendisiyle ilgili mitten ve sis örtüsünden çıkmakta zorlanan hem de alışagelmiş düşünce şemalarına tepki vermeye çalışan günümüz Cezayir politikası kriziyle yaygın bir hal almıştır. Cezayir'in Fransa'nın ikizi olduğu tarzındaki 1962 yılından beri varolan vehmin ve yanlış an-

laşılmanın üzerinde yeterince duruldu mu acaba? Bu görüş büyük çapta, Fransız elitleriyle Cezayir elitleri arasındaki ayna oyunundan kaynaklanmıştır. Fransız kültürünün damgasını taşıyan fakat aynı zamanda Fransa'ya göre anlaşılmazlıklarla yoğrulmuş bu elitler, bir *başka* Cezayir'in, yani Muhammed Harbi'nin 1994'de Le Monde gazetesinde yazdığı bir makalesinde *komünotarist*[17] olarak nitelendirdiği ve toplumsal bağları büyük ölçüde din tarafından belirlenen bir Cezayir'in aslında tanınmamasına hatta unutulmasına yol açan rahatlatıcı ve simetrik bir görüntü sunmuşlardır. Bu karmaşık yakınlık ilişkisi, Fransa-Cezayir diplomatik ilişkilerine bazen çatışmayı andıran -ama her zaman tutkulu- bir görünüm vermiştir. Üstelik bu ilişki, otuz yıl içinde Araplaşma, kentleşme, toplumun gençleşmesi gibi derin değişimler yaşamış olan Cezayir toplumu hakkında yanlış bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır.

Bu kalıplaşmış görüntü (çünkü bu dönemde pek az yenilenen siyasal bir elite bağlıydı), özellikle Cezayir'in 1992'den beri içinde bulunduğu siyasal şiddete *manişeist*[18] bir yorum getirmiştir. Aynı zamanda bu görüntü, Fransız yöneticilerin Cezayir iktidarınca yapılan yönlendirmelere giderek daha etken bir destek sağlamalarını kolaylaştırmıştır. Cezayir'e ekonomik bir destek sağlayarak onun iç politik sorunlarına "müdahale etmeme" tavrını korumaya çalıştıktan sonra, İslamcılarla hükümet arasında cereyan eden kuvvet gösterilerinde aşırıya kaçılması, iktidarın sergilediği "tamamen güvenlikçi" çizginin lehine Fransız otoritelerin daha belirgin ve özellikle daha aktif bir tutum sergilemesi sonucunu doğurmuştur."Eski Cezayir savaşı" ise bir Fransız meselesi haline gelmiştir: Cezayir'e yerleşen Fransızlara karşı suikastler, İçişleri Bakanlığı tarafından İslamcı örgütlerin dağıtılması, bir kısım *fransızca konuşan* elitin Fransa'ya kaçması gibi. Ama öte yandan da Fransız tutumu bir Cezayir sorunu haline gelmiştir; çünkü bu sorun, Cezayir iktidarı ile İslamcılar arasındaki savaşta ek bir rekabet nedeni olmuştur. Air

France'a ait bir Airbus'ın rehin alınması (ki Cezayir havalimanında başlamış ve 1994 yılı sonunda Marignane'da sona ermiştir), 1995 yazında ve 1996 yılının Aralık ayında Fransa'da işlenen suikastlerle dramatik bir hal alan Cezayir çatışmasının Fransa'ya doğrudan yayılmasını olağanüstü bir şekilde belirginleştirmiştir. Fakat başka etkenlerle (Cezayir hükümetinin tedricen devre dışı kalması, baskıdan dolayı kaçış) birleştirildiğinde, bu dramatizasyon, bir yandan "demokrasinin ve sivil toplumun siperi" olan bir devleti, öte yandan da "teröristleri" karşı karşıya getiren bu durumun ne denli karmaşık olduğunu göstermiştir.

Artık Fransa'nın, neden Cezayir devletine şimdiye kadar koşulsuz destek verdiğini sorgulama vakti gelmiştir. Eğer bu değişimler siyasal alanda belliyse, medyatik alanın, özellikle de görsel medyanın hala tektaraflı kaldığını belirtmek zorundayız. Televizyon, Cezayir'deki siyasal krizin budanmış görüntülerinin sergilendiği bir tribündür; ve, dini fanatizme karşı nihaî kale olarak gösterilen Cezayir hükümetine olan desteği pekiştirmeye yarayan ek bir siyasal kaynak haline gelmiştir. Cezayir resmî mahkemelerinden sağlanan görüntüleri ihtiyatsızca yayınlamanın dışında, Fransız TV kanalları, fransızca konuşan seçkinlerle Fransız entelektüel ve karar mercileri arasındaki suni yakınlıktan yararlanan sert İslamcılık-karşıtı siyasilere tramplenlik görevi yapmıştır. Bu açıdan neredeyse sistematik bir biçimde Halide Mesudi gibi bir şahsa başvurulması, Cezayir'in durumu hakkında nasıl basite indirgeyici bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir. Bugünkü Cezayir gerçeğine yakın sıradan biri, Mesudi'nin ve Cezayirli "kadınlar"ın yaklaşımı arasındaki farkı sezebilir: "Bir hatıra aklıma geldi: 1994 yazında Fransa'dayım, Cezayir'den yeni dönmüşüm. Akşam 20 haberlerini izliyorum. Birden ekrana Halide Mesudi çıkıyor, çoğu Cezayirli kadın gibi Avrupai bir tarzda giyinmiş. Hararetle, Cezayir'de örtünmedikleri için öldürülen kadınların maruz kaldıkları baskıları anlatıyor. Daha çok kadınlara yönelik olan bu şiddeti kınıyor. Halkın

nereden gelirse gelsin zorbalığa ve karanlığa boyun eğmeyeceğini söylüyor: "Cezayir halkı ayakta kalacaktır. Kadınlar gerici bir dünyaya hapsedilmeyi reddediyorlar, özgür olmak istiyorlar"... İlk tepkim, sadece dostlarının değil, Cezayir'in büyük bir kısmının çanak antenler sayesinde bu yayını seyrettiklerini bile bile yüzü açık bir şekilde konuşarak hayatını tehlikeye atan bu kadının cesaretine hayran olmak oldu. Daha sonra Cezayir'in köy ve kasabalarındaki tüm o kadınları düşündüm: onlar için bu karşı çıkış ne anlama gelebilirdi? Onun cesaretini, fikirlerini kabul ediyor olsalar bile onun kişiliği onları derinliğine ilgilendiremezdi. Bu, başarılı, görünürde evlenmemiş, çoluk çocuğa karışmamış, erkekler karşısında güçlü olduğunu iddia eden bir kadındı: Cezayirli kadınların bu kadınla özdeşleşmeleri ya da Cezayirli kadın tipinin böyle olabileceğini düşünmeleri güçtü."[19]

Bu tür medyatik düzenlemeler, Cezayirli yöneticilerin siyasal çıkarlarına yarayan, göz boyayıcı bir Cezayir'in varlığını sağlamlaştırmaya yaramaktadır. Giderek büyüyen bir yalnızlığa düşen Cezayir iktidarı için Fransa'nın desteği gereklidir. Bunun için her çareye başvurulmuştur; buna basının susturularak siyasal krizin resmi ağızlardan kamuoyuna yansıtılması da dahildir: "Terörist" saldırılara karşı halkın hamisi ve kalesi durumundaki bir devleti savunmak. Bu bakımdan, 1993 yılı, bağımsız arabofon ve frankofon basına karşı Cezayir hükümetinin şimdiye dek görülmemiş saldırılarıyla dikkati çeker. Bu baskılar, İslamî duyarlılığı olan basının tamamen yok edilmesine ve siyasal bunalımı ılımlı bir biçimde yansıtmaya çalışanların sindirilmesine yol açmıştır. Yabancı basın muhabirleri, "İslamcı" yerine "entegrist" sözcüğünün kullanılması gerektiği konusunda kesin bir şekilde uyarılmışlardır. Buradan, ayakta kalabilecek tek basının hükümetin çizgisinde giden basın olacağı sonucu çıkıyor. İnsan Hakları Derneğinin başkanı olan Ali Yahya, *El Vatan*'ın müdürüne yazdığı bir mektupta bu durumu kınamış, "Kaçak olmayan ve adı (...) servisi olan bir orkestra şefi tarafından uzaktan yöne-

tilen" gazetecilerden söz ederek, basının da mafyacılar, paralı askerler ve paralı tetikçiler ürettiğini"[20], yazmış; maddi olarak iktidara bağlı ve derin bir şekilde anti-entegrist olduğu için İslamcıların maruz kaldıkları zulümleri göstermediği ölçüde bu iktidarın rehinesi olan basının kaypaklığını vurgulamıştır. Acilen çıkarılan bir kararla, Cezayir basınına, ağır yaptırımlar uygulanacağı gerekçesiyle, "resmi bir bildiri veya bir basın kurumu çerçevesi içinde yer almayan ama gizlilik arzeden her tür haberin yayınlanması" yasaklanmıştır. Bu karar, Fransa'da hemen hemen "doğal" bir biçimde, özellikle de görsel haberlerde ve büyük dinleyici kitlelerine hitap eden ulusal radyolarda uygulanmıştır. Amaç aslında çok basittir: Burada, İslamcıların eylem tarzının masum sivillere uygulanan gözü dönmüş bir şiddet gibi takdimi söz konusudur. Sıfat ve semantik kaymaların yardımıyla, artık kullanılmayan bir hayvanîlik ve gericilik arketipini üstlenen İslamcılara vahşi bir imaj yüklenmeye çalışılmaktadır. Öyle ki, hiç kimsenin aklına bu yeni barbarlar arasında entelektüellerin (araştırmacı, eğitimci, haberci) bulunabileceği gelmez! Şiddet kullanımının boyutunu kanıtlayan polislerin ifadeleri, rejimin kendi polislerine suikast düzenlemesi, hükümet tarafından finanse edilen suç çetelerin oluşturulması, bütün bunlar bazı gazetelerin sütunlarında yer alsa da, televizyon engeli çoğu zaman pek aşılamamaktadır. İsviçre'de 1995 yılında yayınlanan ve bu baskıları konu edinen *Beyaz Kitap*, Cezayirli yöneticiler tarafından "nefrete yol açabileceği" gerekçesiyle yasaklanmış ve Fransa'da neredeyse hiç dağıtılmamıştır; nedeni ise kitabın İslamcılar tarafından çıkarılan bir eser olmasıdır. 1995 Kasımındaki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ve özellikle Cezayir Anayasasının değiştirilmesi için 28 Kasım 1996'da yapılan referandumda alenen yapılan manipülasyonlar, herşeye rağmen Cezayir bunalımının manişeist görünümünü hafifletmeye yardımcı olmuştur. Ancak yine de anlam kaymalarından yararlanarak İslamcılığı alay konusu etmeye çalışan yayınlar sürüp gitmektedir.

BÖLÜM II
GENELLEMENİN YANLIŞ SONUÇLARI

Çalkantılı yüzyılların şekillendirdiği imgelerin bir araya gelmesi İslamî değerlerin Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin dışına itilmesine yol açmıştır. Haçlı seferlerinden İsrail-Filistin çatışmasına kadar, insanlık belleğinin birbirini izleyen katmanları, ister istemez militan ve saldırgan bir İslam görüntüsü çizmiş ve gerçek kültürel ve siyasal sorunların dikkate alınmasını engellemiştir. "Boş" bir Doğunun oluşumu, karşısındakiyle olan ilişkinin önünü kesen ve İslam göndergesine bağlı zıt ve değişken hakikatin algılanmasına engel olan yanlış tanıma ve anlayamama etkilerini doğurmuştur.

Medeniyetlerdeki İslam

Bu temel görüşün ilk "bedeli", kuşkusuz, İslam ile olan ilişkilerdeki kültürel farklılıkların ağırlığının gözardı edilmesidir. Bütün İslam tarihi, Müslüman olma tarzlarının Kur'anî mesaja adapte edilen kültürel ve tarihsel bağlamlara göre özünden değiştiğini göstermektedir.

Demek ki "İslam" diye bir nesneyi kavramaya çalışmak tehlikeli bir denemedir. Gerçekten de "İslami" nitelemesi doktrinler için kullanıldığı gibi, topluluklar, toplumsal cemaatler, tarihsel olaylar ve medeniyetler veya devletler için de kullanılmaktadır. İbadetlerle ilgili talimatlardan oluşan dini mesajın çekirdeğine, halk arasındaki uygulamalar, etnik gruplara ve islami topluluklara özgü adetler eklenmektedir; çünkü her toplumun kendine özgü bir müslüman olma tarzı vardır. Böylece, kültürel kökenleri ve uygarlıklarının yapısına göre inananlara özgü bir dizi inanç, ibadet yöntemleri ve ahiretle ilgili umutlar Kur'an'ın ifadelerinde yerlerini almıştır. Çeşitli medeniyet kümelerindeki İslam mesajının bu entegrasyon süreci, aynı zamanda, her toplumun bağrında, dindışı davranış biçimlerini kutsallaştırma meka-

nizmalarına yol açmakta; kutsal olanın yaşanmış olan içinde algılanmasıyla bir genellemeye, toplumsal ve siyasal mücadelelerin ifade edilme tarzında da dinsel bir kimliğin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Yeni yeni oluşmaya başlayan toplumsal grupların veya sınıfların ekonomik, siyasal ya da kültürel çıkarlarına bağlı olan bu teknikler, böylece dış özelliklere (davranış, kıyafet, toplumsal veya ekonomik bir ahlaka katılma gibi) bağlı kimlikteki sert çekirdeğin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İslam farklı medeniyetler içerisinde mevcuttur; Huntington'un görüşünün tersine, İslam içinde eriyip gitmiş farklı medeniyetler yoktur.

Bu durum, bütün kültürel özellikleri yanlış bir şekilde İslam'a bağlılıklarının bir sonucu olarak algılanan Magrip toplumları için geçerlidir. Örneğin, çok yaygın bir düşüncenin aksine, genel olarak erkek egemenliğiyle damgalanan Arap aleminde ve özellikle Kuzey Afrika'daki aile ve toplum yapısı, İslam mesajını kabulün sonucu değil, ondan önce varolan temel bir özelliktir. Aile reisinin tartışılmaz otoritesini içeren ataerkil sistem, toprağın bölünemez mülkiyeti ve ismin lekelenmemesi İslami bir olgu değil; dini ne olursa olsun, hem Kuzey hem de Güney Akdeniz'deki toplumsal yapının ortak paydasıdır. Kur'an'daki bazı kurallar bu sistemin varlığını tehdit ettiğinde bir kenara atılabilir: Örneğin kızların mirası gibi. Kırsal kesimin yoğun olduğu Magrib'deki bazı bölgelerde bu dini zorunluluğa her zaman riayet edilmediği göze çarpar. Çünkü bu kural ailenin toprak zenginliğinin savrulup yok olmasına yol açabilir. Kur'an yasasına uymak, kabilenin varoluşunun temellerinden biri olan, toprağın bölünmez mülkiyetinin erkeklere ait olması konusunda bir tehlike oluşturabilir. Babalar, kızlarını ailedeki erkeklerden bile gizleyerek bu tehlikeyi önlemeye çalışmaktadırlar. Demek ki soy, yuvadan daha önemlidir; bu da aile içi ittifakları korumaya yarayan ve mirasın dağılmasını engelleyerek birliği pekiştiren "kuzenler arası evliliklerin" tercih edilmesini açıklamakta-

dır. Yoğun kentleşmeye ve yirmi yıl içinde onun maddi desteği olan toplumsal çevreleri kıran göçlere rağmen, bu toplumsal ilişki anlayışı devam etmektedir. Hatta daha da pekişip katılaşarak, kadınların namusu, aile adının ve onurunun bütünlüğünü sağlamanın tek aracı olarak kabul edilmiştir.

Şeref anlayışının etkin olduğu bu toplumlarda, varolmak herşeyden önce "başkası için varolmaktır"; yani başkasının bakışı altında yaşamak ve toplumun gücünü üzerinde hissetmektir. Gruba tanınan öncelik, bireysel davranışların dışa uygun olmasını sağlamak için sürekli bir denetim gerektirmektedir. Cezayir'de en çok gözetilen dinsel kurallar, toplumsal karakteri en çok belirgin olanlar, yani davranışların dışa uygunluğunu gerektiren ve insanlar üzerinde büyük bir toplumsal baskı oluşturan kurallardır. Örneğin Ramazan orucuna, bireysel olarak kılınan ve çoğu zaman ihmal edilen namazlardan daha çok riayet edilir. Bu onur mantığı, iki ilkeye dayanır: erkeklerin bekçisi oldukları, kadınların ve ailenin cinsel safiyeti ve değiş-tokuş yasası: Bağış ve karşı-bağış, misafirperverlik yasası. Bu karşılıklı ilişkiler, toplum hayatının ve aralarında kadınların da bulunduğu bazı mülklerin normal yoldan aktarımının koşulunu oluşturmaktadır.

Demek ki Magripli toplumların yapısıyla Kur'an mesajının öngördüğü toplumsal görüş arasında bir uygunluk mevcuttur: Örneğin, mülkün idaresi (mülkiyetin bölünmezliği, şuf'a hakkı), Ümmetin temel hukukunun esas sahibi olarak erkek soyağacı grupları (evlilik, çokeşlilik, boşanma, cinsiyetlerin kesin ayrımı) gibi. Yani İslamî emirlere bağlı yaşam tarzıyla Magripli toplumlara has yaşam tarzı arasında bir uygunluk ilişkisi olduğu için, biri diğerine derinden nüfuz edebilmiştir. Magrip İslamı, İslam-öncesine ait ve o yörede gelişmiş inançların ve ayinlerin (atalara tapınma, azizlerin yüceltilmesi ve *murâbıtlık*[21], animist[22] sofuluk, toprakla ilgili ayinler -ki bunlar çoğu zaman dinin evrensel dilinde yeniden yorumlanan kavramlardır-) artık

içinde yok olup gittiği, hiyerarşize olmuş ve karmaşık bir küme olarak ortaya çıkmaktadır. Bu inanç ve ayinlerden bazıları, Akdeniz'in öte yakasına geçmiş ve hatta köklerinden koparak daha fazla değer kazanmışlardır: Şeref mantığına bağlı toplumsal sistemin en canlı unsuru olan ve kızların davranışı söz konusu olduğunda ailelerin bazı sert tutumlarını açıklayan da, kızların namusunu koruma kaygısıdır.

İslam: Gaye mi, çatışma bahanesi mi?

İslam'ın, yani "medeniyetler savaşı"nın temel kahramanının bu şekilde algılanmasını önlemek için, tarih hakkında, özellikle de dünya tarihi hakkında önyargılı insan gruplarının gerçekliğini göz önünde bulundurmak her zamankinden çok gereklidir. Oysa ne tarafa dönersek dönelim ulusal, bölgesel ve dünya çapındaki çatışmalarda aktörlerin tutumlarının, kültürlerin zaman ve mekan içinde oluştuklarını reddederek onları donduran ve öze dönük bir görüşün izah edemeyeceği çeşitli siyasal anlayışlarla uyuştuğunu kolayca gözlemleyebiliriz.

Gerçekten de farklı ülkelerin ve siyasal hareketlerin ikinci Körfez savaşında takındığı tutumlar, Filistin'in kontrolü için yapılan mücadeleler ya da Afganistan'daki çatışmalar bu temele dayanarak açıklanamaz. Eğer burada sadece belirli bir din, ırk, ulus ya da kültüre dayalı *ayniyetçilik*[23] anlayışı varmış gibi soruna yaklaşılırsa, dünya siyasetinin anlaşılması mümkün olmaz. Buna karşılık, en medyatik çatışmalar için -en azından sözle- seferber olduklarında, müslümanlar arasında bir tutarlılık göze çarpar. Bu bakımdan Bosna, Çeçenistan, Cezayir veya Filistin, yakın siyasal tarihin mağdurları olan topluluklara yapılan adaletsizliğin, günümüzde İslam'ın siyasal amaçla kullanılmasında ifade imkânı bulan başkaldırıyı ve radikalleşmeyi haklı çıkardığı "hedef-mekânlar" olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çıkmazlardan kurtulmak için, açıklayıcı gönderme olarak İslam'ın kullanımlarında işin içine giren siyasal oyunları ortaya

koymak uygun olur. Müslümanların birey olarak takındıkları tavırların ötesinde, küreselleşme aldatmacalarıyla abartılan ideolojiler ve topraklar krizi, uluslararası ilişkileri etkileyen siyasal stratejilerde üç tip mantık tarzı ortaya koymaktadır.

Herşeyden önce bazı stratejiler, milli veya bölgesel (etnik, kabileci, vs) çıkarlarla dikte edilmiştir. Bunların aktörleri İslam'ın kelime dağarcığını isteyerek kullansalar da, amaçlarının İslam'ın kültürel gerçekliğiyle pek ilgisi yoktur. 1992'de İran'ın Saddam Hüseyin rejimini hedef alan Iraklı Şiilere destek çıkmama hareketi başka nasıl açıklanabilir? Ya da Filistin ve Lübnan'daki İslami hareketlerin, denetimleri altında tuttukları topraklarda İslamî kuralların uygulanmasına dayanan ulusal bir devlet oluşturma yönündeki tercihleri?

Eğer İslam Devleti uzun vadeli bir hedef ise, çoğu Filistinli, bu Devlet'in, bir ülkenin kurtuluşu olmaksızın varolamayacağını kabul eder; bu, her türlü mülahazadan önce, İslamcı militanların olduğu kadar, öncelikli faaliyetleri arasına İslam'ı koymayanların da öncelik tanıdığı bir amaçtır. 24-28 Eylül 1996 tarihleri arasında Batı Şeria, Gazze ve Kudüs'te meydana gelen çatışmalar, Filistin sorununda İslam referansının iki farklı boyutunu ortaya koymuştur: Eğer Kudüs'ün statüsü, bir *intifada* hareketine yol açacak kadar sembolik ve büyük bir önem taşıyor ve İslam aleminde yeni destekler meydana getiriyorsa, bu aynı zamanda onun Mayıs 1996'daki İsrail seçimlerinden bu yana barış sürecinin felç olmasıyla körüklenen birlikçi bir siyaseti destekleme aracı olduğunu da gösterir. Aynı şekilde, 27 Eylül 1996'da Kabul'ün Talibanlar tarafından alınmasıyla en gerici İslam'ın muzaffer manevra alanı olarak görülmesi Afgan çatışmasını açıklayamaz. Farklı gruplar arasında gerçekleşen karmaşık müttefiklik ve karşıt-müttefiklik oyunları, ideolojik veya "İslami" mantıktan çok etnik mantıklara dayanmaktadır. Amerika'nın geri çekilmesinden sonra serbest kalan bölgesel güçler, çatışmanın gelişmesinde giderek daha büyük bir rol oynamaktadırlar.

Bu bakımdan, Pakistan'ın hedefleri belirleyici bir özellik taşır: Bu hedefler, eski bir sınır anlaşmazlığı nedeniyle Pakistan'ın tarihî düşmanı olan Peştuları etkisiz hale getirmekten ibarettir. Yıllardır Hikmetyar gibi bir Peştu lidere ve dolayısıyla Talibana verilen desteğin amacı, *Şeriat*a başvurmayı bir araç olarak kullanmak suretiyle İslamcı ideolojinin etnik mantığından daha baskın olduğunu göstermektir. Bir diğer bölgesel güç olan İran, daha sessiz kalmaktadır: İslam Cumhuriyeti, dili Farsça ama Sünni olan Taciklerle yakınlığını ön plana çıkarmayıp, bölgede Türk etkisinin yayılmasına tanık olmaktansa, Afganistan'ın Pakistan etkisi altında kalmasını tercih ediyor. Fakat şu da bir gerçek ki, Taliban'ın zaferi, yükselme eğilimi gösteren ve sınırlarında kurulmaya başlayan Sünni İslam'a karşı İran'ın yalnızlığını artırmaktadır. İran'ın ruhban sınıfında bulunan pek ünlü bir şahsın, çekinmeden, Talibanları "şiddetli, inatçı ve gerici" olarak tanımlamasının nedeni belki de budur.

Birkaç ayda Salman Ruşdi'ninkine benzer bir hal alan Teslime Nesrin olayı da aldatıcı görünüşler ve yanlış yorumlar üzerine bina edildi. Ancak bu durum, bu fetvaya yol açan Bengladeş'deki toplumsal ve kültürel tartışmayı göz önünde bulundurmaktan uzaktı. Yazarın *Utanç* adlı kitabının esas gayesi Hindistan'da Müslümanların Ayodha Hindularına yaptıkları zulümleri anlatmaktı. Çabucak Hintçeye çevrilen ve Hindistan'da yayınlanan bu kitap, Teslime Nesrin'in Hindu milliyetçi partisi BJP ve feminist militanlarla işbirliği yapmakla suçlanmasına yol açtı; bu, ulusal egemenliğine bu denli düşkün bir ülkede az ciddi bir iş değildi. Bir yazarın hakikaten mahkûm edilişinin ötesinde gerçek amaç, bu ülkedeki Müslümanlarla Hindu azınlık arasında rekabetin artmasına bağlıydı. Pakistan asıllı İngiliz vatandaşı olan Salman Rüşdi'yi mahkûm eden İran fetvasına da bu tarz bir siyasal gerekçe bulmak mümkündür; bu mahkûmiyet, İslam aleminin liderliği konusunda İran ile Pakistan arasındaki rekabete giriyordu. Siyaseti bu şekilde araç olarak görmek hınç, is-

yan veya bazı grupların radikal tepkisini doğurabilir ki, Ruşdi'nin mahkûm edilmesi olayında bu durum söz konusudur. *Şeytan Ayetleri* ile ilgili olarak her inananın kişisel kınaması ile kolektif karşı çıkışları ayırdetmek gerekir. Bu iş, itiraz etmekten başlayıp (örneğin aynı dönemde inançlı Katolikleri etkileyen *Mesih'in Son Günahı*) siyasal seferberliğe kadar gider.

Bu ulusal stratejiler, daha sonra özel bölgesel zorunluluklar içinde yer almıştır. Örneğin, İslamcı Refah Partisi'nin Türkiye'de başa geçmesiyle Filistin'deki İsrail-Amerikan siyasetinin başarısız olma ihtimalinin ortaya çıkması dışında hiçbir şey, 1996 Ağustosunda Türkiye, Suriye, Irak ve İran'ın Kürt meselesiyle ilgili olarak bu denli çabuk bir istişare yapacaklarına işaret etmemekteydi. Avrupalıların İran'a verilen ceza sisteminde Amerikalıları izlemekteki kararsızlıklarını bölgeye bağlı ekonomik çıkar analizlerindeki ayrılıklara atfedebiliriz. Bir başka açıdan, petrol platformlarını idare etme kaygısı içindeki Batı dünyası, Suudi Arabistan'da İslam yasalarının uygulanmasına karşı uzun zaman ilgisiz kalmıştı; bu uygulamalara, siyasal idarede daha az keyfilik olmasını isteyen iç muhalefetçe karşı çıkılmıştı.

Nihayet bu ulusal ve bölgesel mantıklar, çatışmaların küreselleşmesinde yer aldı. İkinci Körfez Savaşı (1990-1991), "laik" Irak'la beklenmedik ittifaklara, Cezayirli İslamcılar'ın ve birçok İslamcı olan ya da olmayan devrimci hareketlerin (özellikle de Filistinli) desteğine yol açmıştı. Filistin sorunu, kronik bir biçimde, bütün İslam aleminde dayanışmayı sağlayan örnek bir çatışma vesilesidir.

Aynı şekilde Bosna ve Çeçenistan için yapılan seferberlik, emperyalizmden dolayı adaletsizlik olarak görülen bir tutuma karşı tepkiyi dile getirmektedir. Her ne kadar Müslümanlar dünya ticari ve kültürel mübadeleler ağına dahil olmakla sıradanlaşmış tavırlar sergileseler de, İslamî değerler meşru bir ayniyet alternatifi sunmaktadır. Bölgesel diller ve kültürler aracılığıyla, her haliyle oluşmakta olan ulusaşırı şebekelere ve uluslararası

etkileşimlere bağlı siyasal bir anlam meydana getirilmektedir. Yaşanan haksızlıkların yanı sıra, bu haksızlığın egemen iletişim yolları içinde dile getirilmesinin olanaksızlığı, enerjileri bir araya topluyor ya da onları patlatıyor.

Batıdaki İslam

Kuzey Avrupa'da onbeş milyona ve Amerika'da altı milyona yakın mensubu bulunan İslam, çeşitli göç dalgalarına ve Amerika'da göze çarpan büyük çaptaki din değiştirme olgusuna bağlı olarak, artık Batılı bir özellik taşımaktadır. Bu "yer değiştirme" bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Gerçekten birçok Avıupalı ve Amerikalı, bu dini, Hıristiyanlık ve Yahudilikle eşit olarak görmekte zorlanıyorlar. İslam ve üzerinde egemenlik kurulan halk arasındaki bağ, özellikle yerleşik Müslüman halkının çoğunluğu eski Asya, Afrika veya Karaib sömürgelerinden gelip yerleşen Avrupa'daki bu diretmeyi kısmen açıklamaktadır. Demek ki söz konusu ulusal topluluklara gelip yerleşen bu yeni insanların entegrasyonlarıyla ilgili sorular, tereddütler ve bazen de şiddetli karşı çıkışlar, bu İslam görüntüsü etrafında yoğunlaşacaktır. Artık çatışma, 50'li yılların geçici, sessiz hatta mahcup İslamıyla değil, mensuplarının giderek belirginleşen bir minnettarlık arzusunu dile getirdikleri dengeli, oturmuş bir dinle yapılmaktadır. Üstelik, İslam dünyasını belli aralıklarla sarsan olaylar (İslamcılıktan tutun da Rüşdi olayı ve Körfez Savaşına kadar) bu çağrışımı güçlendirmektedir. Dış "çalkantıların", Batılı müslüman toplumları etkilediği ve onları İslam'ı her zaman düşman olarak gösteren bir toplum tartışmasında yer almaya zorladığı doğrudur.

Yine de bu topluluklardaki İslam, kendine has özelliklere sahiptir. Herşeyden önce, bazı yakın istisnalar dışında, Avrupa'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun, İslam'ın devletin resmi dini olmasa bile en azından bu devleti oluşturan çoğunluğun dini olduğu ülkelerden geldiğini unutmamak gerekir. Bu

yüzden, Müslüman olmayan ve çoğunluğu oluşturan bir çevreyle içli dışlı olmayı gerektiren yerleşme, benzeri görülmemiş bir meydan okumayı temsil edecektir; çünkü isteğe bağlı göç çerçevesinde bu azınlık durumu, VIII. ve IX. yüzyılda oluşturulan İslam fıkhı tarafından incelenmemiştir. Zira o dönemde İslam siyasal ve kültürel açıdan egemen bir konumdaydı. O zaman meşruluğu *aşkın*[24] kurallara uymayan ve önceden belirlenmiş bir hale dönüşü (Peygamberin Şehir-Devleti) değil de geçici olarak sağlam toplumsal uzlaşmaların uygulanmasını hedef alan bir devlette yaşayan Müslümanların durumu ne olabilir? Klasik dönemde yani imparatorluklar döneminde, Ehl-i Kitap (Hıristiyanlar ve Yahudiler) için mezhepsel kriterlere göre hiyerarşik bir çoğulculuk düşünülürken, tarihi nedenlerden dolayı Müslümanların azınlık olma durumu ve gayrı-islami bir yönetimle ilişkilerinin olabileceği ihtimali göz önüne alınmamıştır.

XII. yüzyıl sonlarında kabul edilen dört mezhebin fıkhî görüşlerinden sonra müslüman toplumların karşılaşabileceği yeni durumlara cevap verecek düzenlemeler yapılmamıştır.

Yine de Sicilya ve Endülüs Hıristiyan kralların eline geçince, fıkıh ve kelam bilginleri gayrımüslim bir idarenin Müslümanlar üzerindeki otoritesi meselesini gündeme getirdiler. Verilen cevaplar birbirinden çok farklıydı. Bu mezheplerden birine göre Müslümanların bu toprakları terk etmeleri gerekiyordu; çünkü Müslümanların gayrımüslim bir idarede kalmaları Allah'ın yasasına ters düşmekteydi. Böylesi bir egemenlik dinlerine göre yaşamalarına engeldi ve kendilerini ve çocuklarını dinden çıkma tehlikesiyle yüz yüze getirmekteydi.

Başka bir mezhep ise tamamen farklı bir çözüm sunmuştu: Müslümanlar, böyle bir hükümdarın yönetiminde kalabilirlerdi ve onun otoritesi altında İslam yasasının uygulanabilir olması şartıyla o hükümdarın emirlerine itaat etmeleri gerekirdi. Gerekçesi ise "zorunluluk yasayı oluşturur" kuralıydı. Küfür egemenliğinin kabul edilmesi, son tahlilde, daha önceki fıkıhçılarca

(Selefilerce) tiranların ve müslüman zorbaların kabulüyle aynı argümanlara sahiptir, yani burada islami hayatın toplumsal dokusunu muhafaza etme ve anarşiyi önleme zorunluluğu vardır. Aynı argüman, yani toplumsal ve dini düzeni muhafaza edebilmek için zorunluluklara katlanmak, sömürge ülkelerindeki hukukçularca da kullanılmıştır.

Aslında gayrımüslim otoriteye itaat etme meselesinden öte asıl amaç, Müslümanların laik bir Ulus-devlete karşı müzakere etmeye hazır oldukları kamusal ve özel alanların olası bir yeniden düzenlemesidir.

Bu durumda sorun, kişisel statü uygulaması için hak iddia etmeye, kurucu gücün niteliğine ve dolayısıyla zorlayıcı bir veriye gönderme yapmaktadır.

Bu bakış açısına göre Fransız bağlamında ortaya çıkan tek yorum, Beyrut Şeriat mahkemesine, yani Şeyh Faysal Mevlevi'ye aittir. Bu hukukçu, öncelikle bugün Dar-ül-İslam'ın hiçbir yerinde yasaların tamamının uygulanmadığı ölçüde İslam Devleti tanımlaması sorununu ele almaktadır. Müslümanların yaşadığı Müslüman olmayan devletlerle ilgili olarak yazar, bu Müslümanların Dar-ül-Harb kapsamında değil de Antlaşma Evi'nde bulunduklarını söyler; çünkü Müslümanlar buraya kendi ülkeleriyle yapılan bir antlaşmaya dayanarak gelmişlerdir. Dolayısıyla, Müslümanlarla gayrımüslimler arasındaki ilişkilerin temeli, inançlarına ters düşmediği sürece devletin yasalarına uyma esasına dayanır: "Bu ülkedeki haklarımız, yasalarının bize tanıdıkları haklardır". Daha genel olarak evlilik, boşanma veya miras konularında kişisel statü kurallarının uygulanması, Müslümanların yabancı ülkelere mensup oldukları göz önünde bulundurulduğu sürece pek sorun teşkil etmiyor. Fransız vatandaşları, medeni yasalara riayet ediyor ve buna paralel olarak, istedikleri takdirde özellikle evlilik konusundaki dini yasalara uyuyorlar. Aslında İslam'da kurumsal bir düzenlemenin olmayışı nedeniyle ve aynı zamanda kültürel davranışların değişmesi sayesinde

açık bir yasalar çatışması yoktur. Maliki mezhebinde kabul edilen çokeşlilik, Fransa'da doğmuş olan yeni nesillerde yok denecek kadar az uygulanmaktadır. Bu uygulamaya, belli başlı Magrip ülkelerinde bile artık çok seyrek rastlanmaktadır.

Demek ki Batıyla yüzyüze gelme, İslami mesajları gayrımüslim topluluklara adapte etme çabasındaki Müslümanları değiştirmektedir.

Bunun dışında azınlık deneyimi, gidilen toplulukların kültürel geleneklerine ve ulusal mantıklarına göre hep aynı biçimde yaşanmamıştır. Artık Avrupa'daki Müslümanların durumlarını şekillendirmekte, biri Dar-ül-İslam'a yönelik, diğeri ise her Avrupa ulusunun kendisine ait özellikler içinde yer alan çift taraflı bir yönelim ortaya çıkacaktır:

Birinci mantığa göre Müslümanlar, sanki etnik referans evrensel boyut olan Ümmet referansından çok daha önemliymiş gibi, etnik ya da kültürel kökenlere bağlı davranışları muhafaza etmeyi sürdüreceklerdir. Kendini Müslüman olarak kabul etmenin çeşitli şekilleri, her ülkenin tarihinin İslam ile olan ilişkisine bağlıdır; öyle ki farklı topluluklardaki seferberlik ve yeniden yapılanma biçimleri, evrensel İslami bağdan öte ulusal ve etnik düzeydeki yardımlaşmalara dayanmaktadır. Bu durum, mensup olunan devletlerin eski tebaalarıyla bağlarını muhafaza etme ve Avrupa devletlerine karşı İslam'ın idaresiyle ilgili olarak kendilerini muhatap kabul ettirme arzusuyla güçlenecektir. Aynı şekilde, günümüzde İslamî fetvaların verildiği belli başlı merkezlerin Avrupa dışında, yani Orta-Doğuda, Asya'da, bazen de Magrip'te olduklarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir; bu da yeni nesillere dini mesajı aktarmakla sorumlu Müslüman bilim adamlarının eğitimi sorununu gündeme getirmektedir. Bu yüzden İslami eğitimin ve toplumsallaşmanın neyi hedeflediği, büyük Avrupa kentleri için hayati bir önem taşımaktadır. Müslüman azınlıkların dışa dönük bu kutuplaşmaları, İslam alemini harekete geçiren irkilmelerle uyum içindedir: Rüşdi olayı, Kör-

fez Savaşı, siyasal İslam'ın gelişmesi, bütün bu durumlar, yerleşmiş toplumun belli bir kesiminde bir radikalleşmeye yol açabilir. Avrupaî İslamın bu dış etkiden kopacağını düşünmek görünüşte aldatıcıdır. Buna karşılık bütün amaç, bunun hangi koşullarda özerklik kazanacağını ve kaynaklarından kopmadan kendi azınlık özelliklerini oluşturacağını bilmektir.

Fakat azınlık koşulu, hem vatandaşlığa kabul edilme biçimlerini ve göçmen işçilere karşı yürütülen siyaseti, hem de kamu alanında dinlere ayrılan statüyü etkileyen, Avrupa'da mevcut çeşitli toplum kavramlarına yakından bağlıdır. Örneğin Almanya, iş göçü çerçevesinde geçici olarak gelen "misafir" işçilere yönelik bir *Gastarbeiter* (misafir işçi) politikası gütmüştür. Bu kapsamdaki işçilerin Alman vatandaşlığını elde etmeleri çok güç olduğu için, bu durum, İslam'ın genelde gelinen ülkeye - özellikle de Türkiye'ye- çok bağlı yapılar çerçevesinde oto-organizasyonuna yol açmıştır. Fransa'da ise aksine, toprak hakkı yasasından ötürü Fransa'ya göç edenlerin çocukları, hemen vatandaşlığa kabul edilmektedir. Hollanda ve İngiltere'de siyasal gelenek, özel kimliklere saygı göstermek ve kamu alanına toplulukları kabul etmek şeklindedir. Fransa için bu geçerli değildir, çünkü burada ulus kavramı, birey-vatandaşların bir devlete tabiiyeti üzerine kurulmuştur. Buna, her ne kadar Kiliselerin ve Devletin ayrılması ilkesi ve ibadet özgürlüğü herkes için ortak iki kavram olsa bile, Avrupa devletlerinde dine verilen statülerin sonsuz çeşitliliğini de eklemek gerekir. Depreşen "başörtüsü meselesi"yle uğraşan Fransız laikliğinin karşısına, dinlerin hukuk tarafından kabul edildiği Alman görüşü çıkmaktadır. Öte yandan Kraliçenin Anglikan Kilisesinin başkanı olduğu İngiltere'de İslam, okullara nüfuz etmektedir. Bundan sonra bütün bu devletler yeni bir veriyi göz önünde bulundurmak zorunda kalacaklardır: Bu da yürürlükteki yasalar çerçevesinde İslam'ın kurumsallaşmasıdır. Bu amaçla, CORİF, ardından Fransa'daki İslam Kültü Sözleşmesi, Belçika'da Müslüman Yüksek Konseyi,

İngiltere'de ve Hollanda'da camilerin yapımıyla, imamların statüsüyle, helal et teminiyle ilgili meseleleri çözmek için ulusal koordinasyonlar gibi çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Fakat İslam'ı düzenlemek için yapılan bu girişimler, özellikle Müslüman toplulukları bölen ulusal, etnik ve doktriner farklılıklar yüzünden şimdiye dek pek başarılı olamamıştır.

Aynı zamanda bu girişimlerin ne göç etmiş Müslümanların ne de azınlık halindeki İslam'ın içinde, özellikle de yeni kuşaklarda vuku bulan dini dönüşüm süreçlerini gerçekten göz önünde bulundurmadan ve aslında kendi organizasyon kriterlerini empoze etmeye çalışan Batı kültürünün endişesinin bir göstergesi olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Kuşkusuz, başka zeminlere kaydırılan, İslam'ın günümüzde yaşadığı geçiş evresindeki dini mensubiyetin kültürel ve toplumsal boyutu, aşırı bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve her şeyin yalnızca ayin ve tapınmadan ibaret olmadığı bir İslam anlayışını ortaya koymaktan henüz uzak kalınmıştır. Bu açıdan temel soru, Avrupa'da doğan yeni nesillerin İslami aidiyetlerini nasıl yaşayacakları ve hangi düzeltmeleri ve yeni yorumları getirecekleri sorusudur. Dolayısıyla şimdilik sayıları çok az olan karar alma durumundaki kişiler, günümüz koşullarında *Şeriat*ın geleneksel kavramı üzerinde yeniden düşünülmesi hatta Geleneğin "pisliklerden arındırılması" gerektiğini öne sürmektedirler.

Batı İslamı'nın ortaya çıkması, hem yeni olması hem de bu konudaki genelleme sonuçlarının etkin olması nedeniyle henüz pek belirgin değildir; Müslümanlar, sanki kendini Müslüman kabul etmek veya ilan etmek ayinsel kurallara ve buyruklara kusursuz bir uygunluğu gerektiriyormuş gibi, henüz "olmaları gereken çağrının" kurbanıdırlar. İslam'ın akıl almaz oluşumu, herhangi bir inanan gibi her Müslümanın vahyedilen Yasaya göre uyguladığı özgürlüklerin ve uzlaşmaların göz önünde bulundurulmasını imkansız kılmaktadır.

Bu durumda, göç sonrası ortaya çıkan yeni nesillerin İslam'la sürdürdükleri açıkça modern ilişkileri nasıl değerlendirmek gerekir? Büyük çoğunluğu itibarıyla İslam'ı kültürel veya etnik bir referans olarak kabul eden, uygulama zorunluluklarından biraz uzak ve çoğunluğu oluşturan genç Fransız Müslümanlar, günümüzde seküler bir din uygulamasını ortaya koymakta ve aynı yaştaki Katolik gençlerin davranışına benzer bir inanan/tüketici davranışı sergilemektedirler.

Sekülerleşmiş İslam, büyük çoğunluğu Fransa'da doğmuş ya da orada eğitim almış kişileri ilgilendirmektedir. Tapınma kurallarına her zaman için uymayan bu insanlar, İslami referansı, ailelerinden ve kültürlerinden kendilerine aktarılan bir miras olarak kabul etmektedirler. Onlara göre asıl sorun şudur: Babalarınınkinden daha etkili bir siyasal ve kültürel sistem ile değerleri hala anlam taşıyan ama kuralları giderek daha az uyarlanmış kültürel bir sistemin kalıntıları arasında kaldıklarında çevrelerini nasıl anlayabilecekler? Bunların birçoğu, bu ikilemi, "pragmatik olanın değerlendirilmesi"yle (medenî ve toplumsal haklar elde etme, maddi ödüllenme arayışı) bir "ontolojik minimumun" (aile tarafından aktarılan İslam'a ve Araplılığa bağlı değerler) muhafazasını bir araya getirerek çözümlemektedir.

İslam'a yapılan gönderme, uygulamayı gerektirmeden kendi hayatlarına anlam katan bir değerler kaynağı olarak ortaya çıkar. İnanan ile uygulayan (amel eden) arasındaki farkı bunlar belirler. Yani bunlar, aidiyet gruplarına göre bireyselliklerini ortaya koyarlar ve yasanın içeriğiyle uygulanması arasında aracılık görevi yaparlar. Bu, modern toplumlarda doğan yeni dindarlık şekillerini akla getiriyor; bu dindarlıklarda inanan kişi, kurum ya da gelenek tarafından aktarılan normlara uymaz ve kurtuluşu kendi kişiliğine göre seçer. Böylece İslami aidiyetin müşterek boyutu kabul edilmiş ve bireysel mantık aracılığıyla da

düzenlenmiş olur.

Fakat İslam'a yapılan bu kültürel gönderme, üstü kapalı olarak dini bir kopuşu da içiyor mu acaba? Görünüşe bakılırsa hayır; çünkü kendilerini açıkça ateist ilan edenlerin sayısı çok azdır. Öte yandan bu sekülerleşme, yabancıyla evlenme yasağı ve sünnet olma şeklindeki kimlik boyutuyla tezat oluşturmaktadır; Çünkü bunların terkedilmesi, gruba aidiyetin son bulması anlamına gelir. Tapınmayla ilgili özelliklerden çok kültürel bir İslam'a olan bu bağlılık, şu günlerde henüz doğmamıştır; ama yeni nesillerle ve özellikle orta sınıfların bir parçası olan nesillerle ilgili olduğu ölçüde dindarlıkla ilgili bu davranışı, Fransız İslamı'nın geleceği için muhtemel ufuk çizgilerinden biri olarak görmek ihtimal dahilindedir.

İslam ve Toplumsal Değişim

Eğer Batıdan doğacak bir İslam'ın zuhuru İslam ile toplumsal değişim arasındaki muhtemel bağlantı şekillerinden birini ortaya koyuyorsa, o zaman İslam topraklarındaki aynı türden bağlantıyı da az çok kavramak gerekecektir. Bunun için, demokratik geçişlerle ekonomik liberalleşme hakkındaki söylemlerin de gösterdiği gibi her zaman egemen olan toplumsal değişimin *normatif* ve *teleolojik*[25] görüşünü bir kenara bırakmak gerekir. Gerçekten, küreselleşmeyle ve pazar ekonomisinin rakipsiz zaferiyle Weberci mesele her zamankinden daha çok gündemdedir: Bunda zihniyetlerin ve kapitalist zihniyetin dinamiklerindeki kültürlerin de etkisi vardır. Fakat Batılı olmayanların gözüyle olaylara baktığımızda, aktörlerin XVIII. yüzyılın püriten burjuvalarınkine benzer davranışlar sergilemelerini beklememiz ve toplumların tekdüze kılınması ve dünyanın hayal kırıklığına uğrama sürecindeki kapitalist etkiyi ölçmemiz gerekecektir. Oysa çoğu durumda kapitalizmin yayılması, farklılıkların çoğalmasından dolayı yeniden icat edilmesiyle denktir. Afrika'da ve Magrip'te olduğu gibi durumların incelenmesi, Schumpeterci zihni-

yetin, akrabalık bağlarına, cemaat anlayışına, yani kısaca Weber'in (Çin hakkında kullandığı) "ekonomiye klan engelleri" olarak nitelemekten çekinmediği hususlara çok iyi uyum sağladığını, hatta bunlardan faydalandığını göstermektedir.

Aynı şekilde İslam'ın sürekliliğinin hatta yeniden canlanmasının, artık küresel bir dönüşüm olmaktan çıkan modernleşmeyle bir ilişkisi olduğu kesindir.

Böylesi bir görsel altüst olma, Kuzeylilerle aynı değişkenliğe ve aynı karmaşıklığa sahip Güneydeki toplumsal değişimlere inandırmaya ve bir bağlam farklılığından başka bir şey olmayan şeylerde nitelik farklılığı görmemeye götürür.

New York'ta Portoriko'lu teröristlerin, İrlanda'da İRA'nın veya Katolik entegristlerin faaliyetleri söz konusu olduğunda, Batıda çoğu kişilerce dinler, cemaatler ve etkili azınlıklar arasında yapılan ince ve ihtiyatlı ayrımlar, İslam söz konusu olduğunda geçersiz sayılmaktadır.

Oysa burada da dinamik, İslam ile Modernite arasında karşılıklı bir dışlama ve çatışma alanına indirgenemez.

Bu açıdan İslam'ın dirilişi, yenilenmiş bir biçimde eski değerlerin kabulü anlamına gelmez. Bu canlanma daha çok ulemanın veya sekülerleşmiş modernistlerin geleneksel düşünce tarzlarına karşı zorunlu bir entelektüel ve dinî yeniden-dinamikleşme olarak ortaya çıkmaktadır. Arap kültürü ve İslam mirası artık her türlü modernleşme sürecinin merkezinde yer almakta ve böylece bunların değişimin dışında kalmalarına yol açan gizli ve aşikâr oryantalist yaklaşımları geçersiz kılmaktadır.

Bu bakımdan yeniden-islamlaşma geleneğin bir icadı gibi görünmektedir. Ne var ki böyle bir yaklaşım ancak geleneği süreklilikle ve uygunlukla birleştirmeyi reddettiğimiz takdirde kavranılabilir.

Geleneğin ortak görüşleri (geçmişten miras kalan düşünce, davranış veya icra biçimleri) dinamiği donuklaştırır ve içinde bulunulan anı bilgilendirme yetisini elinden alır. Gelenek, bir-

topluluğun veya bir grubun geçmişten miras aldığı temsiller, imgeler, teorik ya da pratik bilgiler stokuyla sınırlı değildir; ama şimdinin gayelerine bağlı olan bu stoktaki ögelere göre değerlendirilmelidir. Bu açıdan, "bir toplum ya da grubun geçmişle şimdi arasındaki zorunlu süreklilik adına kabul ettiği temsillerin, imgelerin, teorik ve pratik bilgilerin, tutum ve davranışların vs. tümü"[26] gelenek olarak adlandırılır.

İşte bu yüzden İslam alemindeki çöküşün şimdiki durumunu İslam'ın ilk dönemlerine bağlama eğilimi Geleneğin yeniden inşası gibi görünmektedir.

Yeniden İslamlaştırma, yabancı değerlerin reddi olarak değil, daha çok meydana gelen olağanüstü değişimlere karşı kendisinin ve toplumun anlamına İslami bir muhteva verme aracı olarak yorumlanmalıdır. Bu yeniden benimseme süreci, bireysel olduğu kadar siyasal ve toplumsal düzeyde de ortaya çıkmaktadır.

Bireysel düzeyde bu durum İslam'ın emirlerine (oruç, namaz, vs..) azami derecede dikkat edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Günlük hayatta temel metinlere (Kur'an ve hadislere) dönüş, takvacı bir neo-fundamentalizm olarak nitelendirilebilir. Fundamentalizm, siyasal yarış içinde bir ideoloji olarak kullanıldığında ve hedefi, toplumu ve devleti değiştirerek onları siyasal bir ideale dönüşen Kur'an mesajına uygun kılmak olduğunda İslamcılık adını alır.

Geleneğin bu şekilde yeniden icadı, şimdiye kadar bir çok tarihi aşamadan geçmiştir; bunlardan ilki XIX. yüzyılda Batıyla yüzleşme sırasında gerçekleşmiştir. Bonaparte'ın 1798'deki Mısır seferi, modernite taşıyıcısı Batı ile o dönemde Osmanlı egemenliği altındaki Doğulu Müslüman toplumlar arasındaki sembolik karşılaşma anını oluşturmuştur: Bu karşılaşma İslam dünyası için bir şok olmuştur. Çünkü askeri ve bilimsel açıdan güçlü bir Batı kendisini ona sunuyor, ama eylemini Hıristiyanlık değil de *Aufklärung*[27] belirlediği için Doğu, bu Batıyı artık eski Hıristiyan düşmanına benzetemiyordu. Bu yüzleşme, Müslüman

cephesinde bir vicdan muhasebesine ve bir *aggiornamento* kaygısına neden olacaktı. Modernlikle ilgili bu düşünce, bir kopuş şeklinde değil de gelenekle yeniden bağlanma tarzında gerçekleşecekti. 1880'de Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un temsil ettikleri ilk siyasal-dini reform akımı olan Selefiyye, reformist anlayışını, Aydınlanmacılarınkine zıt öncüller üzerine kurmuştu: Daha az değil, daha çok dine doğru gitmek. Çöküş, hükümetlerin despotizmlerinin ve dinin yanlış yorumunun bir sonucu olarak kabul edilmişti. Batının üstünlüğünün yalnızca maddi ve teknik olduğu kabul edilmişti. Oysa gerçek gelişme ancak manevi ve ahlakî olabilirdi. İnançla ilgili verilerin aklileştirilmesi meselesi tartışmanın asıl konusuydu ve İslam ile teknik arasında, hatta İslam ile Batının siyasal ilkeleri arasında uyuşmazlık olmadığını kanıtlamak için bir dizi teorik denemelere neden olmuştu. Osmanlıların elinde bulunan Halifeliğin yenilenmesinin kaçınılmaz olduğu konusunda tartışmalar o dönemde başladı. Bu süre içinde bu reformist akımın tersine Aydınlanmacıların mesajını benimseyen bir başka yaklaşım daha vardı. Müstakbel idari ve askeri kadroları "ithal" düşünceler doğrultusunda yetiştirmeye yönelik olarak, Tunus'daki Saddiki koleji benzeri birçok enstitü ve okul kuruldu. Yeni bir elit tipi ortaya çıktı. Bunlar, siyasal modernleşme ve sömürgeci modelden alınan normlar adına, iki dünya savaşı arasında milliyetçiliğin ve panarabizmin sanatkarları ve öncüleri oldular. Selefiyye'nin varisleri ise İslam aracılığıyla bağımsızlık görüşünü yerleştirmeye çalışıyor ve panislamizmi öğütlüyorlardı. Bu dönemde Fas'da Al el-Fassi ve Cezayir'de Ben Badis gibi önemli kişiler, İslam adına, kaybedilmiş kimliği ve onuru savunan dini otoriteler olarak ortaya çıkıyorlardı

İslamcılık olarak nitelendirilen Geleneğin kategorilerinin yeniden inşasında gelinen siyasal düzey ortada ve her türlü tartışmaya açıktır.

Bağımsızlıkların ilanından sonra yönetici elit tarafından ithal

edilen ve kullanılmaya başlanan siyasal kategorilere tepki niteliğindeki İslamcılık, sadece bireysel değil toplumsal kimliği de tehdit eder gibi görünen toplumsal ve kültürel değişimlere bir cevap gibi görünmektedir. Bu olguyu "İslam'ın uyanışı" olarak nitelendirmek, bu olayın anlaşılmasını engelleyen Batı-merkezci bir görüşü yansıtmaktadır. Otuz yıl boyunca modernist söylemin dışladığı, ama aynı zamanda ortaya çıkmak için ithal ideolojilerin yenilgisini bekleyen İslam'ın yapıcı gücünün aleyhine, devletin ve yönetici tabakaların ön plana çıkarılmasına çalışılmıştır. Demek ki uyanış, toplumların içinde değil Batılı gözlemcinin bakışındadır. Modernitenin başarısızlıklarını önlemek için dahili bir müdahale niteliğindeki bu uyanış neden bir tehdit olarak kabul edilsin ki? Fakat hayal gücü öylesine baskındır ki, sanki Müslümanlar *pasif* olmaktan kurtulunca sadece *agresif* olabilirler.

Bu kavram kargaşasında, İslamcıların insanların yasasına karşı Allah'ın yasasını koymak istedikleri şeklindeki yanlış anlama yer almaktadır. Oysa *Şeriat* çok farklı muhtevaları kuşatmış ve kuşatmaya da devam etmektedir. Hak ve toplumsal adaletle eşanlamlı olduğu için günümüzdeki etkisi hala sürmektedir. Bugün karşı çıkılan haksızlıklar ve keyfilikler, yöneticilerin "doğru yol"dan sapmalarıyla başlamıştır. Bu da, *Şeriatı* isterken söz konusu olan şeyin, fıkıhtaki ceza hükümlerinden ziyade, *hak*, ahlak ve Batının kültürel istilasından korunması gereken kimliksel kültür olduğunu göstermektedir. *Hak* kelimesi, siyasal hak taleplerinde temel bir kavram olarak ortaya çıkmakta ve bu kavramdan hareketle, haksızlıklara ve rejimlerin keyfî uygulamalarına (zulümlere) karşı çıkışlar gerçekleşmektedir.

Öyleyse devlet, peygamber deneyiminin yüceltilmesi dışında bir referans modelini somut olarak sunmadan *Şeriat* üzerine bina edilmelidir. Fakat aynı zamanda bu referans, gerçekleşebilir olmaktan çok sembolik bir projeyi andırmaktadır. Cezayir seçimlerinin ilk turunda bir FIS yetkilisinin dile getirdiği "İran, Suudi Arabistan ve Sudan'dan esinlenen bir İslam Devletine"

doğru gitme umudunun gösterdiği gibi, yeni oluşacak siyasal organizasyonla ilgili somut önerilerin zayıflığı ya da donukluğunu başka nasıl açıklayabiliriz? Ayrıca kaçınılmaz bir başka soru daha ortaya çıkmakta: *Şeriat*a yapılan bu referans muhtemel bir demokratik süreçle uyuşabilir mi?

İslamcı yazarların, daha çok, genel bir biçimde çağdaş Arap toplumunun sorunlarının çözümlenmesinde demokrasinin üstleneceği olası görevler ve yapabileceği etkilerden çok, bizzat demokratik modeli tartıştıklarını belirtmek gerekiyor. Çok çeşitli hatta zıt pozisyonlar sergileyen bu hareket içinde iki akım göze çarpmaktadır. Birinci akımın taraftarları, demokratik kavramların, yapıların ve yöntemlerin Batı kılıfından çıkarılması koşuluyla İslam geleneğine uyduklarını; ikinciyi savunanlar ise Arap-İslam geleneğiyle Batılı liberal demokrasilerin tamamen zıt olduklarını savunuyorlar. Bu çeşitli ihtimaller arasında bir de, *Şeriat*a kamu hukuku, ceza hukuku, ticari hukuk gibi çok farklı alanlarda önceki fıkıhçı-ilahiyatçı nesillerce oluşturulan derlemelerin bütününü kapsayan yoğun bir muhteva kazandıran *metne bağlı* bir okuma mevcuttur. Oysa Kur'an ve Hadislerin aktardığı normlar ve bu normların güncel hayatın içinde somutlaşması (fıkıh) arasındaki fark, İslam Geleneğinde mevcuttur. Metne bağlı algılamanın tersine, bir başka grup da *Şeriat*ı az çok Avrupa siyasal sistemlerinde doğal hukuka izafe edilen işleve benzer, beşeri hukukçuların çalışmalarını etkileyecek küçük bir gönderme olarak görmektedirler.

Yine de demokratik münavebeye uyulması ve siyasal rakip veya muhaliflere toleransın ölçüsü konusunda belirsizlik vardır. Bu farklılaşmalar, demokrasinin iki boyutuna gönderme yapmaktadır: Bir yandan bir münavebe anlayışı içinde yöneticilerin seçimi, öte yandan ifade özgürlüğü şeklinde anlaşılan toplumun liberalleşmesi.

Her halükarda İslamcı hareket içinde en son yazılanlar, çoğulculuk meselesinin bugün siyasal tartışmaların merkezinde bulunduğunu ve bunun pragmatikler ya da ılımlılar ile aşırılar

arasında ayırıcı bir çizgi görevi yaptığını göstermektedir.

Aslında görüşler, siyasal düzenleme açısından esnek, ama siyasal, dinsel ve sanatsal ifade özgürlüğü söz konusu olduğunda sınırlayıcıdırlar. İslam'ın köşe taşı, belli bir siyasal sistem değil, *Şeriat*'ın uygulanmasıdır. Pragmatik akımı radikallerden ayıran şey, siyasal alanda ve insanların Allah'ın yasasını yorumlamaktaki özgürlük alanında belli bir özerklik tasarlayabilme yeteneğinin derecesidir. Bu akımda demokrasi kavramı bir ilk adım, kamu hayatında bir tür işaret levhası, evrensel bir mülkiyet olarak görülen güçlü bir meşruiyet sembolü gibi kabul edilebilir.

Demokrasiyi veya laikliği kötüleyen söylemler mutlaka olacaktır; ama bu terimlerin, muhtevayı etkilemeden onlardan kurtulunması gereken, Batının kimliksel "aktarıcıları" olarak görüldükleri de unutulmamalıdır. Bu yüzden, demokrasiye ilişkin geniş pozisyon alma yelpazesinde topluluğun birlikçi yapısını öne çıkaran "anti-demokratik" alanla, İslam geleneğinin retoriğini kullanan çoğulculuğu meşrulaştıran bir dizi pozisyon almayı birbirinden ayırdetmek gerekmektedir. İran'da bile dini ilkelerle farklı inanca sahip olanların pragmatik yönetimi arasında fark gözetilmektedir! Tunuslu İslamcıların sürgündeki lideri Raşid Gannuşi, demokrasinin İslam geleneğine entegre edilip kabul edilmesi dinamiğinde en ileri gidenlerden biridir.

Böylece İslamcılık, İslamî yapı ile ilgili terminoloji ve sembollerde modernite söyleminin yeniden benimsenmesi haline gelecektir. İslamcılık, tarihsel ve ulusal meşruiyeti yıpranmış bir devlette siyasal alanla toplum arasındaki boşluğu doldurmayı mümkün kılmaktadır. Demek ki İslami terminolojiye başvurmak, siyasetin yeniden meşrulaştırma aracı olarak ortaya çıkmasıdır ve yalnızca yoksul yığınlardan ibaret olmayan, Arap alemindeki farklı toplumların önemli unsurlarını harekete geçirmeye yardımcı olmaktadır.

İdeolojiyi yenileme ve otoritarizmlere[28] karşı çıkma işlevi dışında burada söz konusu olan, İslamcılığın demokrasinin iyice

yerleşmesini yani fiilî (ya da en kötüsü iktidara karşı rakip grupların bulunduğu) bir hukuk devletinin yerleşmesini sağlayıp sağlayamayacağı meselesidir. İşte metinlerin incelenmesi burada sınırlarını bulmaktadır. Cevap, rejimlerle karşılıklı etkileşimlerde ve güç ilişkilerinde yatmaktadır. Bu açıdan günümüzdeki çoğu grupların, Arap-İslam alemindeki ülkelerin birçoğunda siyasal oyunun dışında kaldıklarını ve demokratik yöntemlere bağlılıklarını gösterme imkanı bulamadıklarını farketmeliyiz. Bu konuda çok farklı olan Türkiye, Ürdün ve 1989-1992 yılları arasında Cezayir birer istisnadır. Cezayir'le ilgili olarak belirtmek gerekir ki, siyasal açılma döneminde zor kullanarak bir ahlak düzeni empoze etmeye çalışan bazı FİS militanlarının işledikleri insan hakları ihlaline sadece birkaç kadın kuruluşu ile bazı entelektüeller karşı çıkmışlardır. 1992'den sonraki durum aynı kriterlere göre değerlendirilemez. Çünkü bu tarihten beri ülkede yaşanan olaylar, hedeflenen bir şiddet lehine siyasetin işlemesini dışlayan silahlı bir savaş stratejisi haline gelmiştir. Dahası, Cezayir İslamcılığına yapılacak herhangi bir yargılama, geri dönen birkaç çizgiyle belirlenen global siyasal bir bağlamın içine yerleştirilmelidir. FIS, bu çizgilerin taşıyıcısı, sürdürücüsü ve daha çok da popülizmidir. Bu popülizmin, bütün Cezayirlilerin kardeş olduğu ve ideolojik ayrılıkların ve *öncelikli olarak* politik çatışmaların yaşanmadığı toplumcu bir ulus kavramı olduğunu hatırlatmak gerekir. Ulusal Cephe'nin kendisini onun tek sözcüsü olarak gördüğü böylesi bir ulus tasviri, siyasetin bile varlığını yadsıma anlamına gelmekte ve böylece demokratik ilkeye bir engel oluşturmaktadır.

Bu bakımdan, siyasal yapı içindeki çatışmanın inkarı, "halkı temsil eden ve görevi bireyleri kuşatıp onların sorumluluklarını üstlenmek olan *yaratıcı*" olarak gören bir devlet *kült*ü[29] gibi, FIS de aynı damardan beslenmektedir.

Demek ki FIS'in varoluşu, artık sosyalizm ve milliyetçilik terimleriyle değil, İslamî terimlerle ifade edilen birliğe referansla belirginleşen belli bir siyasal kültürün ürünüdür. Ayrıca be-

lirtmek gerekir ki, nadir istisnalar dışında 1989'dan itibaren gerçekleşen bütün siyasal oluşumlar, başka değerler adına ve farklı derecelerde halkın birliği mitini kullanmaktadırlar. Bu ise ancak hiçbir tavizin mümkün olmadığı sınır çatışmalarına (kelimenin iki anlamında) yol açmaktadır; çünkü, adı üstünde, birlik bölünemez. Öyleyse çokpartililiğin işleyişi, tek başlarına meşruiyeti elinde tuttuklarını düşünen aktörler arasında karşılıklı eleştiri ve dışlamalara ve maksatlı suçlamalara indirgenmiştir. Başka bir deyişle, demokratlar ortada görünmedikleri müddetçe, gerçek anlamda demokrasiye geçiş de olamazdı.

Demek ki İslamcılıktaki her sapmayı kendi ulusal alanında ve özellikle Prometeci[30] ve otoriter devletle olan ilişkisi içinde incelemek gerekir. Bu açıdan her ülke, lâyık olduğu İslamcılara sahiptir ve bu hareketlerin yayılma kapasiteleri, ürünü oldukları toplumun siyasal kültürüne ve rejimlerin durum ve niteliğine bağlıdır.

Sonuçta bu ülkelerin yönetimleri hiçbir İslami özelliğe sahip olmasa da, örneğin Türkiye'de Erbakan hükümetinin ortaya koyduğu gibi, bu hareketin kesin olarak başarısızlığa uğrayacağı sonucu çıkarılamaz. Hakikaten, hükümet alanından daha çok kimliksel alanda eylemleri ses getiriyor. Bunlar, küçük ve orta burjuvazilerin türemesi ve otuz yıl önce ortaya atılan ulusal politikaların ürünleridir. Fakat bağımsızlıkların zenaatkârları olan milliyetçi yöneticiler, Batı'nın siyasal hatta kültürel gönderme sistemi içinde gelişirken, bu yeni aktörler bunu reddetmektedirler. François Burgat'nın *L'İslamisme en face* adlı eserinde gösterdiği gibi, "Batıya kıyasla yeni bir pozisyon alma ihtiyacını ifade etmek için, sömürgecilik kültüründen alınmış izlenimi vermeyen bir "kelime dağarcığına" başvuran İslamcı retorik, milliyetçi atılımı sürdürmüş ve böylece ona yeni serpilme alanları sunmuştur. Bu anlamda İslamcılar, sembolik ve ideolojik düzeyde, babalarının kendi dönemlerinde bağımsızlıklarla siyasal düzeyde, daha sonra da milliyetçiliklerle ekonomik düzeyde yaptıklarını yapıyorlar. Bunu yaparken de, bozulmaz evrensel normlar olarak az

çok meşru bir biçimde kurulan batılı tasvir sisteminin -buna kendi ulusal elitlerinin bir bölümü de dahildir- ansızın ortaya çıkmasıyla derin bir şekilde alt üst ettiği toplumların kolektif imgelemini tedavi etmektedirler. Demek ki "İslamcılık", babanın sembolik evreniyle "yeniden bağlanma"nın engin ve çok farklı tarihsel süreci, "endojen (içe bağlı)" olarak algılanan bir kültürün az çok tutkulu yeniden keşfidir. Bu, *insan yapımı* olarak algılanan bir terminolojinin kelime dağarcığına -özellikle siyasal ama tek başına değil- yeniden girmesidir. Bunun tarihsel açıdan az çok doğru olmasının pek büyük önemi yoktur; çünkü burada zorunlu olarak daha karmaşık bir tarihsel gerçeklik alanında değil, ideoloji ve mit alanında ve *muharrik* olabilecekleri alanda ilerliyoruz. Bölgesel kültür dağarcığının ıslahı, bu milliyetçi dinamiğe, az çok sömürgecinin kültüründen çıkmış olan kavram veya kelimelerle kendini ifade ettiği zaman eksikliğini hissettiği "ideolojik özerklik" şeklinde yeni bir atılım gücü vermiştir."

İşte bu yüzden İslam'ın yeniden ortaya çıkışı, uzun süre sömürgeciliğin veya Batı kültürünün etkisinde kalan Cezayir, Türkiye, Mısır gibi ülkelerde daha güçlüdür. Gerçekten, Batının etkisi sadece nihilizm sorunu ve dinin statüsü çerçevesinde gerçekleşen düşünceler ve felsefî tartışmalar düzeyinde değil, aynı zamanda yaşam tarzlarının değişiminde de kendini göstermiştir. Böylece kapitalizmin gelmesiyle birlikte pazar, cami ve okul etrafında kurulan İslam sitesi büyük bir değişime uğramıştır. Modernite bu noktada kesinlikle bozucu ve rahatsız edici bir rol oynamıştır. Sömürgecilik aracılığıyla sanayinin, kapitalizmin, askeri gücün, toplumsal denetlemenin ve enformasyonun aynı anda girmesi, hem toplumsal ve siyasal organizasyonu hem de zihniyetleri kalıcı bir biçimde etkilemiştir.

İşte bu yüzden İslamcılık, siyasal arenadan önce toplumsal arenada boy göstermiştir. Mısırlı bir öğretmen olan ve modern İslamcılığın öncüsü kabul edilen Hasan el-Benna'nın 1928'de kurduğu Müslüman Kardeşler Topluluğu için de aynı şey geçer-

lidir. Müslüman Kardeşlerin siyasal görüşü, model değeri taşımaktadır; çünkü atmış yıl içinde toplumsal-eğitsel ya da tıbbi yardımdan tutun da (kuruluşundan günümüze kadar), seçim yarışına kadar (bugün) bu kurum, birçok eylem tarzı sergilemiş ve az çok bütün Mısırlı, Orta-Doğulu veya Magripli İslamcılar -belli bir süre için de olsa- kendilerini onlardan saymışlardır.

Hareketin başında Şura Meclisi tarafından seçilen "yüksek bir rehber" (Mürşidü'l-Âm) vardı. Üyelerin katılması, farklı derecelere sahip bir formasyondan oluşan bir öğrenim süresine bağlıydı; böylece gelecekteki ideal toplumun ana kalıbını oluşturan bir toplum-karşıtlığı gerçekleşmiş oluyordu. Fakat teşkilatın üyeleri, dini alanla yetinmeyip güncel hayatın içinde yer almışlar ve bunun getireceği zorlukları reddetmemişlerdir.

İslamcı hareketin ikinci büyük modeli, Pakistanlı El-Mevdudi tarafından sunulmuştur. Mevdudi, Hindistan alt-kıtasında doğmuş olup, (hareketi bir sufi tarikatında başlayan Hassan el-Benna gibi) çok dindar sufi bir aileden gelmektedir. Ebul'Ala Mevdudi (1903-1979), günümüz İslamcılığının bir diğer kurucusudur. Düşüncesi ve hareket tarzı, Müslüman Kardeşlerinkinden daha *şiddet yanlısı* ve doğrudandır. Mısırlı kardeşleri gibi o da Müslüman halkların cahiliye (İslam ilkelerinden bihaber) durumunda bulunduklarını ve ancak yıkımlara neden olan yabancı ideolojilerin etkisini ortadan kaldırmak için gerekirse devrim yoluyla insanların kalbine ve topluma bu ilkeleri yeniden kazandırmak gerektiğini düşünmektedir. Böylece İslam, kapitalizm ve sosyalizm arasında üçüncü bir yolu temsil etmektedir. 1941'de Mevdudi, Müslüman Kardeşlerden daha elitist olan ve onlardan daha erken bir vakitte kamu alanına sızan ve doğrudan siyasal yarışın içine atılan *Cemaat-i İslami*'yi kurmuştur.

Mısır'daki hareket, aslında toplumsal alanda kendini ifade etmeye başlamıştı. Bu alan Cihad ve İslami Kurtuluş Partisi[31] gibi daha köktenci rakip oluşumların gösterdiği, bugüne dek onun en önemli ve karakteristik tarzı olarak kalmıştır. Müslü-

man Kardeşler bünyesindeki kesin bölünmeler, şiddet konusunda meydana gelmiştir. Nasır döneminde hapse atılıp 1966'da idam edilen bir Müslüman Kardeşler üyesi olan Seyid Kutub ile birlikte, şiddet siyasal hareketin merkezine oturmuştur. Bunun sonucu olarak *Cihad* kelimesi dinsel anlamından farklı bir anlama bürünmüştür. Kutub'un ve ondan sonra başkalarının bu kelimeye yüklediği siyasal anlamda kutsal savaş, Ehl-i Kitab'a (Yahudi veya Hıristiyan) karşı yapılabileceği gibi, İslam'ın ruhundan uzaklaşmış Müslümanlara karşı da uygulanabilir. Bu aşamada terimin Kur'anî manasından uzağız!

Muhakkak ki toplumsal ve kültürel alanda yeniden İslamileşme, okulların ve çeşitli derneklerin çoğalmasıyla en parlak bir biçimde göze çarpmaya başlamıştır. Mısır'da 1990'lı yılların başında İslami kuruluşlar, sağlık, eğitim ve yardım servisleri alanında devletin karşılayamadığı boşluğu dolduran geniş bir ağ geliştirmişlerdi. 1992 yılındaki depremden sonra bu kuruluşlar, mağdurlara gösterdikleri destekle etkinliklerini ispat etmişlerdir. Ürdün'de Müslüman Kardeşler aynı yöntemleri kullanmakta ve 4 milyon nüfuslu bu ülkede bir hastane, 20 dispanser, 40 okul ve 120 eğitim merkezini işletmektedirler. Yine İslami kuruluşlar, 1970 ve 1980 yıllarında Endonezya'da da gelişmiştir. Bunların en önemlisi olan Muhammadijah'ın 1980'li yılların başında 6 milyon üyesi vardı.

İslam'ın yeniden canlanmasına bağlı olan bu modernleşme ve toplumsal değişim dinamiğinde en çok tartışılan, kadının statüsüdür. Böylece başörtüsü, kısmen kentleşmeye bağlı derin toplumsal değişimleri üstlenmiştir. Arap dünyası toplumlarında birçok genç kız ve genç kadın, büyük kentlerde halen başörtüsü takıyorlar. Biraz hafif giyinerek kamu alanına giden bir kadının maruz kalabileceği sarkıntılıklar nedeniyle, çalışmak, bir yere gitmek, toplu taşıma araçlarını kullanmak, örtülü olarak gerçekten çok daha kolaydır. Mütedeyyin bir davranışın göstergesi ve güvencesi olarak kabul edilen başörtüsü , ailenin veya çevrenin tepkileri-

ni veya endişelerini üstüne çekmeksizin evden çıkmayı, üniversiteye veya işe gitmeyi sağlamaktadır. Başörtüsü, aynı zamanda geleneklerin muhafazasının sembolü olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Müslümanlar, otuz yıldır ülkelerinde gerçekleşen derin değişimlerle hala bütün kültürel referanslarını kaybetmediklerini hissettirmektedirler. Kadınların statüsü, kültürel kimliği koruma kaygısı içinde birinci derecede önemli bir gaye haline gelmiştir. Çoğu durumda bir geriye dönüş söz konusu değildir: Kadınlar bu süre içinde iş alanına ve genel olarak da yeni rollere ulaşmışlardır. Fakat bu değişimler, toplumda yara açmamak için geleneğin dilinde ifade edilmeli ve belli bir süreklilik içinde bulunuyor görünmeliydi. Bu açıdan başörtüsü , sembolik olarak bu geçişi sağlamıştır: Eğer ailedeki, üniversitedeki ve işyerindeki davranışlar değişirse, usulüne uygun ve İslam geleneğine has kültürel şekillerde gerçekleşmesi gerekir. Bu açıdan başörtüsü, tamamen kadınsı ve İslami bir moderniteye geçiş vektörü olarak, yani özgürlük için bir pasaport gibi görülmelidir. Öyleyse başörtüsü gerilemenin değil, aksine, o olmadığı takdirde kadınlarca ulaşılamaz olan veya ulaşmak için düşmanca bir ortamda çatışmak zorunda kalacakları yeni rollerin elde edilmesiyle eşanlamlıdır.

Fransız toplumunda başörtüsü biraz farklı mantıklara gönderme yapmaktadır. Günümüzde başörtüsüne atfedilen çeşitli anlamlara bir göz atmak ve laiklikle iddia edilen uyuşmazlığını sorgulamak gerekir. Yabancı işçi kadının başörtüsü, ergenlik çağındaki genç kızın başörtüsü ve hak olarak ileri sürülen başörtüsü, başörtü takmanın belli başlı tarzlarıdır.

Yabancı işçi kadınlar için başörtüsü, kendi ülkelerine bağlı bir yaşam tarzını sürdürmenin bir aracıdır. İşte bu yüzden örtünmeye devam eden bu yabancı işçilerin eşleri arasında bulunanlar, genelde yaşlı ve kırsal bölgelerden gelmektedirler. Örtünme tarzları da gelenekseldir: Bu da saçları ve yüzün alt kısmını örten örtü veya *haik*tir. Bu örtünme biçimi, her ne kadar Fransız kültürüne uymuş olsa ve bazen kadınlar bulundukları ülkenin bazı ku-

rallarını erkeklerden daha iyi bilseler bile, yine de başka bir topluma ait olma ısrarını gösterir. Başörtüsü takmaya devam edilmesi, kaldıkları muhit ve şehirdeki diğer Müslüman ailelerle ilişkiler çerçevesinde yorumlanmalıdır. Çünkü varolan toplumsal baskı, grubun diğer fertlerine karşı saygınlıklarının ve iyi davranışlarının kanıtı olarak annelerin örtünmesini gerektirmektedir.

Ergenlik çağındaki kızlar içinse başörtünün anlamı bambaşkadır. Herşeyden önce ailenin isteği üzerine örtünenler vardır ve karşı koyma güçleri olmadığında örtünmeyi bir baskı olarak algılayabilirler. Bu genç kızlar, aileden çıkar çıkmaz örtünmeyi bırakırlar. Aksine, bazıları da başörtüyü olası bir özgürlük teminatı olarak kullanacaklardır. Başörtüsü, ailelerin fazla katı kontrolüne veya güvensizliğine yol açmadan dışarı çıkmayı, okula gitmeyi sağlamaktadır. Böylece başörtüsü, aile ortamıyla Fransız toplumu arasında bir köprü vazifesi görmekte ve bu geçişin aileler ve genç kızlar için yıkıcı bir şekilde gerçekleşmesini önlemektedir. Genç kızların bedenlerinde olduğu gibi karşı cinsle iletişiminde rahat olmadığı çoğu zaman zor bir dönem olan ergenlikten yetişkinliğe geçişe bağlı kimlik sıkıntılarını azaltmayı sağlamaktadır. Farklı ortamlara ve değerlere geçişte okul da çok önemli bir rol oynamaktadır. Bazı öğretmenlerin dışlayıcı ve hoşgörüsüz tavrı, Fransız toplumunun değerlerinin reddine ve bazı genç kızların radikalleşmesine neden olabilir.

Geriye aile çevresinin dışında kullanılan başörtüsü kalıyor. Görünen o ki, bu da Fransız toplumuna çok iyi uyum sağlamış genç kızların başörtüleri. Bu da artık işaret ve değer sunamayan bir toplumdan kendini koruma ve sığınma aracı olarak işlemektedir. Bu örtünme tarzı çoğu zaman ailedeki geleneksel İslamın sorgulanmasını bazen de reddini beraberinde getirmekte ve Fransa'daki kültürel ve toplumsal çevrelerde şimdiye kadar görülmemiş dindar bir bağımlanmaya işaret etmektedir. İslam'a yapılan bu yatırım, kamu alanında hak iddiasına ve militanlığa kadar gidebilir. Bu da, duyarsızlaşan bir dünyada farklı olmayı

sağlamakta ve Fransız toplumsal bağının temelinde bulunan değerlerin sorgulanmasına yol açmaktadır.

Başörtüsü takmak, otomatik olarak İslam'ın aşırı bir uygulamasının yananlamı değildir. Ergenlik çağındaki genç kızların birçoğu, namazlarını nadiren kılıyorlar ya da hiç kılmıyorlar, duaları pek iyi bilmediklerini itiraf ediyorlar, ama Ramazan ayında mutlaka oruç tutuyorlar. Demek ki başörtüsü, Fransız toplumunda sembolik bir konuma sahip. Dindarlık ilişkisi, daha çok kendi tercihleriyle örtünen, çoğu zaman çocukluklarında örtünmeyen ve bu seçimi yeniyetmelik döneminde veya bu dönemden sonra yapan genç kadınlarda mevcut. Örneğin 26 yaşındaki S.., Aralık 1991'de örtünmeye karar verdiğini ve bilinçlenmesinde Körfez Savaşı'nın etkili olduğunu söylüyor. Bu değişimde birçok aşama mevcuttur: Önce düşünmeye başlamış ve üniversiteye girdiğinde arkadaşlarıyla bu meseleyi konuşmuş ve yavaş yavaş hareketlerini İslam'ın buyruklarına uydurmaya çalışmıştır: Namaz, yiyecek yasakları ve sonra da örtünme. "Domuz eti yemediğim doğru ama eskiden etin helal olup olmadığına dikkat etmiyordum; domuz etinin kullanılmadığı etli bir sandviç yiyebiliyordum. En zoru da başımı örtmek oldu, ama ikna olduğumda kendiliğimden örtündüm."

Bu kadınlar bağımsızlar ve kaderlerinin ailenin ya da bir kocanın eline bırakılmasını reddediyorlar. Eşlerini genelde akraba veya aile çevresinin dışında kendileri seçmişlerdir. Evlilikte kendilerini eksiksiz bir eş olarak görüyorlar ve kocalarıyla eşit bir düzlemde konuşuyorlar. Çokeşliliği reddetmeye kadar gidiyorlar ve ikinci bir eşin ancak ilk eşin rızasıyla alınabileceğini hatırlatıyorlar. Demek ki kendi inançlarıyla Fransız olma olgusu arasında hiçbir tezat görmüyorlar.

Batı demokrasilerinin içinde bulunan bu tür tutumlar, hem Kuzeyi hem de Güneyi etkileyen bu kesin değişimleri kavrayabilmek için, "uygarlıkların çatışması"nda bulunan donuklaşmış görüşle yetinmemek zorundadırlar..

BÖLÜM III
"UYGARLIKLARIN ÇATIŞMASI"NDAN KURTULMAK İÇIN

Modernite Batıyla Uyuşmadığında

Komünist "rakip"in yok olmasıyla birlikte Batılılar, biraz basite kaçarak artık kültürlerinin tek başına egemen olduğuna karar vermişlerdi. Bunun en basit kanıtı, dünyanın "Kokalaşmasını" (*coca-colonization*) yani Batılı ve özellikle de Amerikan tüketim ürünlerinin küreselleşmesini bir kültür zaferi olarak algılamaktır. Buradaki tutumun aslında "alıcı" toplumların kültürel temellerini bozmadan tüm toplumların tarihinin melezleşmelerle ve maddi referans alıntılarıyla oluştuğunu unutmamak gerekir. Başka bir deyişle coca-cola içmek ve hamburger yemek, Rusların veya Çinlilerin, Amerikalılar gibi düşünüp hissettikleri anlamına gelmez: Tam tersine yaşam tarzlarının çok fazla homojenleşmesi bir tehlike olarak algılanabilir ve bir sürü koruma veya kendini yeniden oluşturma gibi en aşırı veya en "entegrist" tepkiler doğurabilir. Benjamin Barber'in son kitabındaki ifadesiyle, Macworld'a karşı değil de Macworld sayesinde *Cihad* vardır.

Disket, TV, sinema, ve tüm telekomünikasyon araçlarının sanayii yoluyla standartlaşmış kültürel ürünlerin tümünden oluşan Macworld dünyası, *Cihad*'ın gücünü daha da artırmaktadır. Bu istiareli kullanıma göre *Cihad*, İslam'a ait bir sıfat olmayıp; siyasal arenada ister Doğu milliyetçilikleri, ister Batı demokrasilerindeki bölgecilik, isterse dinler söz konusu olsun, bir özgünlük gerektiren hareketlerin tümüne atıfta bulunmaktadır.

Batının zaferi lehine olan bir diğer iddia da moderniteyle Batıyı birleştirmekten ibarettir. Geçen iki asrın tarihi, bu birleştirme lehine mücadele etmiştir. Çünkü bilimin, tekniklerin ve bireyin özgürleşmesinin aynı anda gelişmesi, bu uygarlığın tüm

dünya üzerinde hegemonya kurmasına yol açmıştır. Fakat biz, bu hegemonyanın zorlu ve acılı sonuna tanık olmaktayız. Batılı değerler, gitgide evrensel olma iddiasındaki başka değer sistemlerinin rekabetiyle karşılaşmaktadır. Uluslar bu değerler adına hem kendi geçmişlerini yeniden elde etmeye, hem de şimdiki anlarına sahip çıkmaya ve geleceklerini belirlemeye çalışıyorlar. Demek ki hem kot giyip, coca-cola içip, internette sörf yapıp, hem de Kahire'nin banliyölerinden Cakarta'ya kadar Batı=modernite=evrensel denklemini bozma gayesini taşıyan bu yeni turnuvanın bir şövalyesi olmak ve Batılı olmadan da daha çok modern olmak mümkündür.

Bu denklem iki yönlü bir yanılsamaya bağlıydı:

-Soğuk savaşın sona ermesi, tarihin bittiği ve liberal demokrasinin tek başına muzaffer olduğu -sanki bu an bir önceki anı tamamlıyormuş gibi- zannını uyandırabilir. Gerçekten de komünist alem ile liberal alem ayrımı -ve bunların rekabeti- evrensel gelişme ve gerçekleşme fikrini yücelten Aydınlanma döneminden miras kalan ortak bir kavram içinde yer almışlardı. Oysa Berlin duvarının yıkılmasıyla birlikte anlamın ve gücün birleşmesini temel alan sistem yok oldu. Doğu-Batı kutuplaşmasını temel alan siyasal (ve zihinsel) evrenin tahrip edilmesi, kimlikleri, bunların oluşum kriterlerini ve kendileri için vazgeçilmez olan nirengi noktalarını yeniden tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yıkılış, siyasal düzende ütopyaya başvurmanın artık saygınlığını yitirdiği belirsiz bir dünyanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, komünizm yıkılırken, Patrick Michel'in de ifade ettiği gibi, düne kadar Sovyet blokunun temsil ettiği Kötülüğe karşı İyiliğin tecessümü olarak sunulan demokrasinin bir "etikleşme olgusundan soyutlanma"sına neden olmuştur.

Bu yeni aşama, birkaç yüzyıl önce Ulus-Devletlerin çıkmasıyla başlamış olan politikadaki uzun hayal kırıklığı sürecinde yer almaktadır. Bu durum, çağdaş siyasal sistemlerin tamamını

etkilemekte ve bazı dini kullanımların gösterdiği gibi bireysel ve kolektif noktaların yeniden tanımlanmasına yönelik büyük bir girişimi gerektirmektedir.

-Batılılaşmayla karıştırılan modernleşme, emperyalizmin yerleşmesine yaramıştır. Tarihsel olarak moderniteyle Batı'nın ortak çıkarlara sahip oldukları doğrudur. Bilim ve teknikte olduğu gibi kişilerin özgürleşmesindeki sürekli gelişmenin de teleolojik görüntüsü içinde bulunan bireyin özerkliği, siyasal ve dini alanlar arasındaki farklılık gibi ilkeler Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Evrensel olarak kabul edilen bu ilkeler adına, sömürgelerin yıkılışından sonra da dünya çapında devam eden siyasal ve özellikle kültürel bir egemenlik oluşmuştur ve hala bunların Güneyli bazı yöneticilerce temsil edilen "korsan" kopyalarına rastlanmaktadır: "Eğer Batının bir karikatürü varsa ve modernite ile dünyanın diğer ülkeleri arasında giderek ağırlaşan bir yanlış anlama mevcutsa, bunun tek nedeni bu durumun dışarıya yansıttığı görüntü değildir. İşin daha da kötüsü, öteki iklimlerde hızla çoğalan modernitenin bu ünlü "kopyasının" doğru bir niteliğe sahip olmasıdır. Bütün dengeleri alt üst olmuş ve tutarlılığı kalmayan geleneksel toplumların yerine, deyim yerindeyse "korsan" bir kopya geçmiştir. Burada gerçekten modern ve demokratik bir umut söz konusu olabilir mi? Bizde Batı toplumunun vahşi bir orman haline getirildiği ve umutsuzluğa, haksızlığa veya bozulmaya sürüklendiği kanaati yaygındır. Castoriadis bu tür bir topluma "yıkık dökük" diyor. Fakat bunun bir kopyası olduklarını öne süren Güney'deki toplulukların ne durumda bulunduklarının gerçekten farkında mıyız? Buralarda da aynı haksızlığın, aynı kokuşmuşluğun ve aynı çöküşün belki de "iki misli" daha fazla bulunduğunu biliyor muyuz? Yakın-Doğunun, Afrika'nın veya Latin Amerika'nın demokratik ve yokedici geleceğini iyimser bir şekilde incelediğimiz zaman, bu kıtaların gerçek durumunu aklımızda tutuyor muyuz? Dünya Bankası ya da İMF'nin New-York'daki bürolarında hesap makinesiyle de-

ğerlendirilen durumu değil, gerçek durumu kastediyoruz. Kent bozması yerlerde göze çarpan durumu..."[32]

Fakat bunları sorgulama ihtiyacı, modernitenin küstahlığını veya aşırılıklarını aşmaktadır. Batılılaşma, modernleşme ve egemenliğin uzun zaman eşanlamlı olarak kabul edildiği ülkelerde, modernitenin düzenleyici ilkelerinin kabulü veya bunların uyarlanması -özellikle de siyasetle dinin ayrılması- konusunda büyük tartışmalara yol açan Batı'nın kültürel hegemonyasına karşı tavır alanların sayısı git gide artmaktadır. Artık moderniteyle eşanlamlı bir Batılılaşmayı otoriter bir biçimde empoze eden kemalist ve az bir ölçüde de "Burgibacı" görüş, artık İslam dünyasının hiçbir ülkesinde meşru olamaz. Artık hiçbir yönetici, Mustafa Kemal'in yaptığı gibi dini mahkemeleri kaldırarak veya Laik Medeni Kanunu kabul ederek, böylesi geniş çaplı bir sekülerleştirmeye teşebbüs edemeyecektir. Fakat aynı zamanda, modernitenin topyekün reddi de hem mevcut değildir, hem de egemenlik geri döndürülemez bir biçimde zihniyetleri ve toplumsal ilişkileri değiştirdiği için imkansız birşeydir, öyle ki sadece reform mümkündür. Bu açıdan modernitenin fazlaca tarihsel veya sosyolojik yaklaşımlarından uzaklaşmak daha akıllıca olacaktır. Bunun yerine Michel Foucault'nun yaptığı gibi meseleye, bir davranış veya bir *ethos* yani şimdiki zamanla ilişkiyi, tarihsel olma tarzını ve kendiliğin bağımsız bir özne olarak oluşumunu sorunsallaştıran felsefi bir sorgulama tarzıyla yaklaşmak gerekir. Bu durumda Müslümanlara "İslami" olmalarından dolayı bu ehliyeti tanımamak için hiçbir neden yoktur. Tam tersine "İslami olana" müracaat ve geleneğin yeniden icat edilmesi, bugün buna ulaşmak için zannedilenden daha etkili bir yol gibi gözükmektedir.

Zaten siyasetle dinin ayrılması, hem İslam ülkelerinde hem de batılıların yeni ortak ilgi alanı olan -ve sözümona dindarlığa geri dönüşün de gösterdiği gibi- doğduğu yerde sorgulanmaktadır. Fakat bizim burada tanık olduğumuz, dinin sert tepkisi kar-

şısında siyasetin kaybolması değil, aksine, artık alışılmış sözcük ve kavramlarla söylenemeyen siyasetin yeni şekillerini ifade etmek için dinsel olanın ya da onun sadece kelime dağarcığının kullanımıdır. Bu bakımdan, siyasal-dini hareketlerin kamu alanını kutsallaştırmayı amaçlayarak siyaseti kullanan dini hareketler olduğunu ya da aksine güç elde etmek için dini kullanan siyasal hareketler olduğunu söylemek bir çıkmaza götürür. Bunları, hem gücü hem de kamu alanını kutsallaştırmayı hedefleyen hareketler olarak kabul etmek daha doğru olmaz mı? "Kısaca milliyetçilik ve komünizm gibi iki yönlü bir başarısızlık üzerine bina edilen ve her ikisinin de liberal versiyonunun aynı anda ham hayale dayanan, arzulanan ve reddedilen bir nitelik taşıdığı Batılı bir moderniteyi esas alan bu hareketler, herşeyden önce, bir yoksunluk duygusunu dile getirmeyi ve bir noktaya kadar bunun aşılmasını sağlayan ve ortaya çıkaracağını iddia ettiği şeyin tersini yapan bir yayılmacılığın da belirtileridir: "Dinsel olana geri dönüşü" ifade etmek şöyle dursun, bunlar, dini ifade etmeyi sağlayan siyasal sözcüklerin bile üstesinden gelemeyecekleri derecede gerçek, büyük ve acımasız bir siyasal boşluğu öne çıkararak, dinin silinip gittiğini doğrulamaktadırlar. İşte söylem tarzı ve ifade biçimi olarak dine başvurulmasının nedenini burada aramak gerekiyor."[33]

Bu hareketler, koordinatların "belirsizliği" bağlamında kolektif kimliklerin yeniden oluşumunun özel şartları olarak kabul edilmelidirler. Anlamın yeniden dağıtıldığı -hala heceleme döneminde olan- durumlarda dinler çok rağbet görmekte ve kimliklerin kabulü, koordinatların kaybına karşı çıkışlar ve şimdiye kadar anlamı dağıtmakla yükümlü mercilerin -Kilise, kurum, devlet- itiraz vektörleri olarak belirlenmektedir.

Bu tür değişimleri anlamak bizi, gericilik bakışının dışında dini referansların bulunduğu toplumsal olayları görmemizi engelleyen "seküler" önyargılarımızdan kurtulmaya zorlamaktadır.

Yine de Dini Unsur

Modernitenin başarısızlığını göstermek şöyle dursun, bu zor dönem, hiç kuşkusuz, modernitenin bir başka zaferini daha ortaya koymaktadır; çünkü otorefleksiv (kendini yansıtma) özelliğiyle, yani eleştirel düzeyiyle modernite döneminde de gelişme imkanı bulmaktadır. Burada "post-modernite"den daha çok "ultra-modernite" (artık kendini aşılmaz bir *mutlak* olarak sunamayan modernitenin kurucu mitlerinin eleştiri anı) söz konusudur. Mesihçi ütopyaların sonu bilimin göreceleşmesine ve siyasetin kutsallıktan arınmasına tesadüf etmiştir. Fakat bu iki görünüm de, modernitenin sonunu göstermekten daha çok, eleştirel sorgulamada genelleştirmeye gidilmesi ve refleksivitenin ve bireyselleştirmenin toplumsal etkileriyle birlikte modernitenin benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Bu modernist kesinlikten ultra-modern şüpheciliğe geçişte, toplumsal ve kültürel anlamda dini olgunun yeniden nitelenmesi gerçekleşmektedir.[34] Bu süreç, Batıda olduğu gibi Doğuda ve Güneyde de geleneksel –özellikle dini- göstergelerin semantik yayılmalarıyla ve yeni yatırımlarla belirlenmektedir.

Bu yayılmaları algılamak, yeni bir kavramsal çerçeve gerektirir. Bunun için, siyasal alanla dini alanın ortak sembolik ve toplumsal gizli nedenlerinin varolduğunu kabul etmek gerekir; buradaki vurgu, modern toplumlardaki *inanmak* kavramının kesin olmayışında yatıyor. Yine de dini unsur, bir geleneğin meşrulaştırıcı otoritesine başvurması açısından, özel bir inanç şekli olarak kalmaktadır. O zaman iki sakınca ortaya çıkıyor: Biri dogmatikliğe saplanıp kalma eğilimi, diğeri de davranışların ve inançlarda uygunluğun hakim olması için bilinçlerin disiplin altına alınması. Burada sekülerleşmiş toplumlarda bu zorunlulukların azalmasına alışmış modern dürüst insan için artık tahammül edilemez ve anlaşılamaz hale gelmiş bir geleneğin otoritesine dayanan her sistemin özünde var olan bir zorunluluk söz ko-

nusudur. Bununla beraber bu eğilim ortaya çıkmakta ve çaresiz olarak gerilime dönüşen iki yönde hedeflerini geliştirmektedir: "Bu eğilim, *ad extra* (farklı şekiller alabilecek bir arayış içinde dünyanın "tekelleşmesi") ve *ad intra* (inananlar soyundan gelenlerin dünyasını ayırdetmek şeklinde) olarak yayılır."[35]

İç boyutun ve dış boyutun eklemlenmesi, farklı dini yapılanmaları oluşturan değişik modellere göre gerçekleşir. Asıl sorun, dini bir grubun, uygunluğu zaman içinde geleneğe yayan *ad extra* bütüncülük ile uygunluğu belirli bir sürede yoğun olarak geleneğe uyduran *ad intra* bütüncülük arasındaki gerilimle nasıl çalıştığını ortaya koymaktır. Arap dünyasında ya da Avrupa'da gerçekleşmesine bağlı olarak İslam'a yapılan yatırımlar arasındaki fark, bizce bu iki eğilimin içinde bulunmaktadır: İslamcılık, daha çok kendisinden alınan –en azından bağımsızlıklarından beri- toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlarda İslam'a ait kimliksel mekanizmalara gönderme yapmaktadır. Oysa Avrupa'daki yeniden İslama yöneliş, dini ve kültürel bir çoğulculuk bağlamında uygulamayı ve İslam'la olan ilişkiyi yoğunlaştırma aracı gibi görünmektedir. Bu açıdan Avrupa'da eğitim görmüş yeni nesillerde varolan değişik kültürlerden esinlenme süreci, Güneydeki Müslüman topraklarında uygulanan sahiplenme yöntemleri ile olan mesafeyi büyüterek, İslam göndergesi içeren tanımlama yöntemlerini manidar biçimde değiştirmektedir.

Karşılaştırma yönteminin önemi, benzer olan ve yalnızca farklı bağlamlarda bulunan yeniden özümseme mantıkları arasında bir benzerlik olduğunu göstermek değil, farklılıkları ortaya koymaktır.

Güneyde yirmi otuz yıldır camiler daha çok ilgi görüyorsa, nedeni kuşkusuz bu mekanlarda Allah'tan bahsedildiği içindir; ama bunun bir başka nedeni de, kullanılan terminolojinin Kuzeyin kültürel baskısına karşı en çok dayanan mekandan çıkmasıdır. Bu açıdan ele alındığında görünürdeki dini olguya yeniden

dönüş, sekülerleşmiş bir evrende kutsalın ortaya çıkmasından ziyade, kısa süren sömürgeciliğin ötesinde, evrensellik içinde yitip giden tutkularını yeniden bulmaya davet edilen yöresel kültürün özellikle siyasal göndergelerinin eski haline getirilmesini sağlamaktadır.

Avrupa bağlamında İslam'la kurulan bazı ilişki tarzları, sivil toplumda kolektif olarak kendini tanıtma ve kendi kendini tanımlama şeklindeki değişimleri ortaya koymakta ve bunlar, kamu ve özel alanın sınırında bulunan egemen konsensüsü bozmaktadır; ancak bu şekilde diğer insanlara yüz çevirmiş olmak, mutlaka dine dönüşü beraberinde getirmemektedir. Burada İslam, kolektif kimlik vektörü rolünü üstlenmiştir.

Bu bakımdan, Fransa'da doğmuş veya öğrenim görmüş gençlerden kaynaklanan İslami aidiyet iddiaları, tekamül ve gelecek düşüncesinin sorgulandığı, son derece küçük parçalara ayrılmış bir toplum bağlamında ele alınmalıdır. Referans grupları artık sadece toplumsal ve ekonomik konumlanmalara göre oluşmamaktadır: halk, göçmenler de dahil işçi sınıfı, banliyö gençleri vs. bütün bu adlandırmalar kimlikleri pek öyle kolayca belirleyememektedir.

İşte bu yüzden bir dine mensup olmak, arzulanan bir şey haline gelmiştir. Burada, hem bireysel olarak hem de kolektif olarak yeniden bir anlam veren ve çevremizdeki dünyanın anlaşılmasını kolaylaştıran İslamî göndergeden hareketle yeni bir kimlik oluşturulması söz konusudur. Demek ki İslam, bir "yol haritası", yani bireysel davranışa olduğu gibi toplumsal etkileşimlere de işaret ışıkları ve koordinatlar sağlayan, gerçeği okumayı kolaylaştıran bir anahtar gibi işlemektedir.

İslam, maruz kalınmış bir koşula karşı bir karşı çıkma vektörü olarak da ortaya çıkmakta ve toplumsal hatta siyasal hareket içinde alternatif metodlar sunmaktadır. Irkçılık aleyhtarlığı, kamu hakları için mücadele gibi siyasal ve kültürel alanlarda çaba sarfeden kimi gençlerde İslam'a yönelme gayreti göze çarpmak-

tadır. Onlar için bu çabalar, özellikle dışlama mekanizmasını durdurma imkânları elvermediğinde boş ve neticesiz görünmüştür. İş bulmadaki zorluklar, toplumsal olarak dışlanma duygusu, kamuoyunda İslam'a atfedilen olumsuz imajın algılanması, aile ortamının aktardığı ve geçmişte sömürgeciliğin bıraktığı aşağılanmışlık duygusuyla ilgili çok taze anılar, –sanki bunların tarihlerinin bir parçası Fransız ulusal kimliğine ait değilmiş gibi-, marksizm veya üçüncü-dünyacılık gibi uğruna ağabeylerinin ve ablalarının seferber olduğu birtakım ideolojilerin yok olması: Bütün bu nedenler, İslami aidiyete merkezî bir konum vermek için bütünleşmektedir. Kolektif eylemin alışagelmiş kanalları olan evrensel eğilimli referans grupları, sendika veya siyasal partiler, artık insanları harekete geçirememektedir.

Bu tesbit daha 1980'li yıllarda, yani *Beur* hareketi bağımlanmanın kurumsallaşmış şekillerinin yerini alan siyasete geçiş aracı olarak ortaya çıktığı sıralarda açıkça görünmekteydi. Fakat bu hareket toplumsal bir harekette köksalmış gerçek bir referans grubu oluşturmadaki yetersizliğini kanıtladığından beri daha da belirginleşmiştir. Böylece yaklaşık beş yıldır banliyölerde açıkça Müslüman olduklarını ilan eden gençlerden oluşan dernekler çoğalmış ve bunlar kendilerine göre dışlanmışlık meselelerinde daha iyi sonuçlar vereceğine inandıkları İslamî değerler adına toplumsal eğitimcilerle ve çalışanlarla kendi alanlarında rekabete girerek, okul desteğinden tutun da sportif faaliyetlere varıncaya kadar bir dizi çalışma gerçekleştirerek, toplumsal bir militancılığa yönelmişlerdir. Buradan hemen İslam ile banliyö arasında bir ilişki olduğu sonucunu çıkarmak biraz baştan savma olur. Toplumsal tutkunluğu dağıtma ve toplumsal bağlar kurma yetkisine sahip kurumların olağan bir şekilde zayıfladığı bir toplumda İslam'a yatırım yapmak, bütün Fransız gençliğini etkileyen kimlik arayışlarını ortaya çıkarmaktadır. Bizim modernitemiz, ikmal etme düşüncesiyle tamamen dini kaynağından gelenleri de işin içine katmıştır. Fakat biz, modernitenin bütün bu

ütopik yapılarının dramatik bir biçimde toplumsal bağın temeli sorusunu sorarak yıkıldıkları bir dönemde yaşamaktayız.

Bu açıdan İslam adına bağımlanma biçimlerinde ortaya çıkan vatandaşlık anlayışı, yurttaşlık boyutunun aleyhine medeniyet boyutu içinde yer almaktadır. Vatandaşlığın yurttaşlık boyutu, merkezi ve evrensel eğilimli siyasal kuruluşlarla kamu güçlerine bağlılığa atıfta bulunmaktadır. Bunlar genelde oy kullanma gibi kurumsallaşmış kanallarla ve parti veya sendikalardaki militanlıkla ifade edilmektedir. Bunun aksine sivil vatandaşlık, *a priori* siyasal olmayan, okulda başarısızlık, yerleşim yerleri, ırkçılık gibi konu ve mekanlara ve hısımlar düzeyindeki katılımlara atıfta bulunmaktadır. Medenilik, bireyler arasındaki ilişkilerden doğar ve toplumsal bünye içindeki farklı grupların kabulünü gerektirir. Başka bir ifadeyle bu medenilik, farklı ama aynı zamanda toplumsal düzenle ortak bir bağı olan sivil toplumun çeşitliliğini göz önünde bulundurmaktadır. Demek ki söz konusu olan hem oy kullanarak hem de farklı alanlarda güncelliğini koruyarak siyasal bir aktör olmaktır. Bu aktörler, kimi halk kategorileri ile siyasal alan arasında, özellikle bölgesel çapta aracı olmak istemektedirler. Kısacası vatandaşlık aidiyetiyle dini aidiyet arasındaki ayrım, bu aktörler için geçerli değildir; oysa bu genelde vatandaşlığın özelliklerinden birini oluşturmakta ve bireylerle siyasal topluluk arasındaki sözleşmeyi tesis etmektedir. Artık geriye siyasal topluluğun meşruluğu ve bu toplulukla ilgili asgari anlayışın paylaşım sorunu kalıyor. Şu halde ortak bir geleceğin ve özellikle de paylaşılmış bir hafızanın oluşumu, modern demokrasilerin kısmen önlemiş olduğu bir güçlük olarak ortaya çıkmaktadır.

Demek ki İslam'dan yararlanma biçimleri arasındaki fark, (bir kimliğin "kabul vektörü"), (belli bir duruma karşı "itiraz vektörü") veya "siyasal tartışma" vektörü, Kuzey ile Güney arasındaki farkı tanımlamaktadır. Güneyde bu kullanım, bağımsızlıklardan kaynaklanan siyasal teşkilat biçimlerine ve rejimlere

karşı çıkış hareketini beslemektedir; Kuzeyde İslami repertuarın kullanılması, şimdilik, kolektif tarihsel koordinatların yok olmaya yüz tuttuğu bir durumda referans gruplarının oluşturulması ve "kendisini kabul ettirme" alanında bulunmaktadır.

Çoğulculuğun Yeni Gayeleri

İslam dünyasına özgü bir sorun gibi görünen çoğulculuk, aynı zamanda Batı demokrasileri için bir meydan okuma haline gelmiştir. İki yönlü ve biraz da fazla konforlu olan zıtlıklarımızın sorgulanmasına bağlı demokratik doğrularımızın çöküşüne tanık oluyoruz: bugünün meydan okumalarını göğüsleyecek yeni ve gerçek koordinatlar olmaksızın, bireyciliğe karşı evrensellik, komünotarizme karşı laiklik gibi.

Tekdüzeliğin içinde kaybolmak korkuların en küçüğü değildir. Şu son yüzyıl iki korku arasında gidip gelmektedir: Evrensellik veya farklılık, bireyin özgürleşmesi veya aidiyetin ağırlığı: Hegel ya da Heidegger? Yani Fransa'da Fransız devrimine kadar geriye giden farklılık ve evrensellik arasındaki bu büyük kavgaya tekrar dönmüş oluyoruz. Fakat burada iki terimden biri aleyhine diğerini seçmek söz konusu değil: Bu iki seçenek arasındaki gerilimi yaşamak gerekir ve biz ancak bölgesel olanı kabul ederek evrensele ulaşabiliriz. Maurice Merleau-Ponty de "İçimizde bize en özgü ne varsa onun sayesinde evrensele bağlıyız" demişti.

Eğer çoğulculuk demokrasi ile sıkı bir bağa sahipse, bu artık egemenlik altında bulunan grupları çoğunluğun içine dahil etmeye, vatandaşı soyut temsile indirgemeye ya da başta bulunan elitleri dengelemeye değil, çokkültürlülüğe ve komünitarizme götürmektedir. Yeni çoğulculuk artık bireylerin özgür ve kısmi katılımlarını temel alan iradi birleşmelerin akımı olmaktan çıkmış, *plural societies*'in (çoğul toplulukların) çoğulculuğu şekline dönüşmüştür.

Kültürel kimlik sorunları, kültürlerin korunma hakkını savu-

nan bir yaşam tarzına ve bazen de "yasalar"a sahip grupların giderek büyüyen hareketlenmeleriyle siyasal bir soruna dönüşmektedir. Bu gruplar, tarihsel olarak farklılık gösteren (dil, görenekler gibi) ve bir mekan içinde yoğun olarak bulunan ulusal azınlıklar, etnik veya dini gruplar olabilir. Hak iddiaları da giderek artabilir: Olduğu gibi görünme, korunma, özel temsil hatta kendi kendini yönetme hakkı gibi... Bu da sembolik düzendeki farklılıkların kabulüne bağlı kimlik politikalarını siyasal düzende karışıklığa yol açabilecek komünoter politikalardan ayırt etmeye imkân sağlar.

Yani asıl sorun, ahlaki çoğulculuk sorunudur. Buna göre tek bir değerler sistemi yoktur, ancak çok sayıda eşit değerli sistemler vardır. Bu, Jean Leca'nın *Çoğulculuklar sınavındaki demokrasi* adlı makalesinde belirttiği gibi, demokrasilerde çok hassas bir meseledir. Çünkü özel ahlak ve kamu ahlakı arasındaki ilişkiler sadece toplumsal ahlak (çeşitli ve ihtiyarî) ile pozitif yasalar (ortak ve zorunlu) arasındaki ilişkiye gönderme yaparak halledilemez. Gerçekten önümüze iki özel zorluk çıkıyor: Ortak kamu kültürünün tahminî ahlakî boyutu nedir? Ortak değerler üzerinde olası bir anlaşmanın temeli nedir?

Bu iki soruya, herkesin eşit haysiyetinin ortak ahlakın en küçük ortak paydasını oluşturduğunu söyleyerek cevap verebiliriz. Nozick ya da Rawls'ın liberal yorumunda ancak bireysel haklar, devlet tarafından göz önüne alınıp korunabilir. Bu da, İsaiah Berlin'in ifadesiyle, kendi kendisinin efendisi olmaktan ibaret pozitif bir özgürlüğün aksine, özellikle devletin dayattığı zorunlulukların olmadığı negatif bir özgürlük biçimine karşılık gelmektedir. Farklılıkların göz ardı edildiği bu anlayışa göre, ancak herkeste ortak olan şeye itibar edilir. Rousseau ya da Hegel gibi kimileri de, eşitlik ilkesine, kamu ahlakının temel ilkeleri olarak mütekabiliyet ve amaç birliğini eklemektedirler. Kabul görmek için yürütülen mücadelenin tek bir tatminkar çözümü olabilir: Eşitler arasında karşılıklı kabul rejimi. Böyle bir toplumda, iki

başlı bağımlılık biçimlerinin ortaya çıkmaması için, hepimizin genel iradeye boyun eğmesi gerekir. İşte o zaman toplum, belirli ortak bir ideal arayışı etrafında organize olur. Buna karşılık, insanlık onurunun herşeyden önce onun özerkliğinde bulunduğunu savunan Kant'tan esinlenen "minimalist" liberaller için ise, bireysel haklar kolektif niyetlerden önce gelmektedir. Varoluşun gayesi hakkında hiçbir özel görüş bulunmamakta ve toplum, daha çok bütün üyelerin saygıyla davranması için güçlü bir işlemsel zorunluluk etrafında birleşmektedir.

Aksine, Charles Taylor veya Alasdair MacIntyre gibi "komünotaryen"ler, kültürü besleyen ögelerin bireyin tanımına dahil olduğu ve aşırı soyut bir görüşün aslında egemen bir kültür adına hegemonyayı ve ayrımcılığı gizlediği ölçüde, liberalizmin yanlışının "saymaca" bir bireyde ve bir o kadar da saymaca bireysel özgürlükte yattığını düşünmektedirler. Bu durumda ortaya her beşeri potansiyelin eşit değerde olduğunu kabul etmeyi aşan, her kültürü eşit olarak kabul etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Irk ve kültür gözetmeksizin, kamu hakları ve oy haklarındaki eşitliğe, siyasal düzende kültürlerin kabulü de eklenmektedir.

İşte Fransız kimlik bunalımına yol açan da sivil toplumdaki farklı gruplardan zuhur eden bu gerekliliktir ki İslam hakkındaki söylemi bunun sadece bir göstergesidir.

Soyut Evrensel ya da Bunalımdaki Fransız Özelliği

"Siyasal türdeşleştirmenin kültürel sanayii" yirmi otuz yıl boyunca Fransızlara özgü bir süreç olmuştur. Bu kültürel sanayi, uyruk, vatandaşlık ve kültürel topluluk arasındaki bağı temel almıştır.

Fransız devrimi, çok daha "liberal" olan Spinoza'nın, Locke'un, Savigny'nin, Grimm'in veya Burke'ün Anglo-Sakson veya Alman görüşünün tersine, kolektif niyete öncelik veren

Rousseau'cu vatandaşlık kavramı adına bu homojenleştirme girişiminin başlangıcı olmuştur. Bu açıdan, ulusun Devlet'ten önce geldiği İngiliz, Alman veya İtalyan milliyetçiliklerinin tersine, "Fransa" ulusunun zorunlu bir Devlet ihdasının, uzun bir iradî devletleştirme sürecinin mahsulü olduğunu unutmamak gerekir. Fransa'da devlet, *önsel olarak* küçük parçalara bölünmüş bireylerin toplamı olarak kabul edilen bir toplumun birleştirici etkeni olmuştur. Fransa istisnası, cumhuriyetçi sac ayağının üç ayağının aynı anda gelişmesine bağlıdır: Ulusun siyasal bağımsızlığı (galikanizmi[36] ve laikliği içererek), toplumsal bağlantısı (toprak, dil ve psikolojik bütünlük) ve maddi gelişimi.

Bu, birleştirici (üniter) bir devletle çokkültürlü sivil bir toplumun bir arada bulunamayacağı anlamına gelmez; daha çok siyasal projenin, idealde, kültürel çeşitliliğin özel alana taşınmasına ve vatandaşlığa evrenselci eğilimli gruplar (siyasal gruplar, ulus...) aracılığıyla ulaşılmasını öngördüğünü gösterir. Devlet; "yerli" azınlık kadar yabancılar için de, herhangi özelci bir bağlılığın gayrı-meşru olduğu evrensel aklın makamı olarak ortaya çıktığında, siyasal yaşama dahil olma süreci, ancak asimilasyonla mümkün olabilir.

Devlet ve ulusun birbirine karıştırılması ayrıca kültürel davranışlarda ve toplumsal hayattaki bütün özel kimliklerin saygınlığının yitirilmesine yol açar. Üçüncü Cumhuriyet'le aynı dönemde yaşayan Emile Durkheim, devlet mantığının yönetim, okul ve ordu aracılığıyla ailelerde ve gruplarda kalmayıp, bunları baştan başa değiştirmeyi amaçladığını göstermiştir. Marcel Mauss, devleti "toplumsal tutarlılığın hukuki çarkı" olarak tanımlamaktadır. Özellikle eğitim işlevini tekellerine geçiren Cumhuriyetin kurucuları, devlet ile halk arasında vazgeçilmez kabul edilen rejime bağlılığı sağlama ve siyasal toplumun yapısındaki kültürel koşulları denetleme imkânlarını ellerine geçirmişlerdi. Zaten Üçüncü Cumhuriyet döneminde yabancı ile ulusal arasındaki sınır, mezhepsel bağlılıkla birlikte, hukukun tanı-

dığı tek fark haline gelmiştir.

Fransa'da bastırılan ve alaya alınan farklılık duygusu herşeye rağmen sömürgelerde ve özellikle de ayrı gelişme fikrine bağlı yerlilerin asimilasyonu/canlandırılması ikilemiyle Cezayir'de yaşanmıştır. Bu ikilem, özellikle III. Napoleon'un Arap ülkelerindeki maceralarında görülmüştür. Bu ifadeyle imparator, Cezayir'in bir sömürge değil, uygarlaştırılacak bir ülke olduğunu söylemek istemişti. Bu yüzden askeri otoritenin önceliğini kabul ettirmiş ve kabilelerin toprak mülkiyetini kabul eden ve topraklarının sınırlarını belirleyen 1863 tarihli *senato kararı* ile, Cezayirlilerin topraklarının ellerinden alınmasına karşı çıkmıştı. Ancak aynı dönemlerde kabilelerdeki bireysel mülkiyet anlayışı yerleşmiş ve Fransız komün teşkilatına benzer bir Arap obaları reformu yapılmıştır. Fakat Arap krallığı girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması, sivil yönetimin ve dolayısıyla sömürgelerin askeri yönetim karşısındaki zaferi demekti. Aynı anlam kargaşası bugün Fransa'da Magrip asıllı vatandaşlar konusunda yeniden ortaya çıkmıştır.

Ne var ki sömürgeler dışında bu asimilasyon süreci tek yanlı olarak işlememiştir. Siyasi topluluğa yeni girenlerin hepsi, vatandaşlığa bu şekilde soyut ve homojenleştirici bir biçimde katılmayı, toplumsal değişkenlik ve ilerleme aracı, dolaylı yoldan maddi avantaj elde etme kaynağı ve sembolik bir değerlendirme statüsüne ulaşma yolu olarak görmüşlerdir.

Bugün bazı işaretler, bu birleştirici ve türdeşleştirici (homojenleştirici) siyasal projeye katılımın, sivil toplumu oluşturan eski ve yeni gruplar için o kadar da ödüllendirici olmadığını göstermektedir. Devlete karşı "bölgeci" hareketlerin büyümesi veya etnik-dini azınlıkların (Yahudi ve Ermeni) gelişmesi, bunların bir örneğidir. Hemen şunu da belirtelim ki burada çoğu zaman, korunmuş kültürel kimliklere dönüş değil -ki "türdeşleştirici" kültürel sanayi burada yine de işlemektedir-, kültürel altkatmanı zayıflamış kolektif bir kimliğin yeniden oluşumu söz

konusudur. Yine de kolektif kimlik iddialarının gelişmesi, devletin siyasal toplumu yeniden oluşturmadaki kültürel koşulları kontrol ederken karşılaştığı güçlüklerin giderek arttığını göstermektedir. Bu anlamda sivil toplumun çeşitli bölümlerindeki cumhuriyetçi siyasal proje çökmekte ve itirazlara maruz kalmaktadır.

Bu "cumhuriyet denemesi"nin çok az bir biçimde etkili olması, sınıflar ideolojisinin çöküşüne ve Batılı demokrasilerin genelinde devletin müdahale kapasitesinin sınırlarına bağlıdır. Gerçekten de anayasaya dayanan devletten toplumsal devlete geçiş, kamu alanı ile özel alan arasındaki sınırın yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirmiştir. Meşru şiddetin tekelini elinde tutan devletle rekabetçi bir pazarın yan yana varolması tarzındaki liberal idealin artık geçersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat aynı zamanda toplumsal bünyenin ve devletin giderek birbirine karışması, sivil toplumu oluşturan çeşitli unsurların özel çıkarlarının dile getirilmesini sağlamıştır. Özellikle siyasal alanın genişlemesi ve geleneksel sınıf çatışmalarının azalması, özelci hak iddiaları için uygun koşullardır. Başka bir deyişle yöneticilik, sınıf ideolojisinin çöküşü, dağıtıcı süreçlerin siyasallaşması, bütün bunlar sivil toplumun bağrında yeni belirleyici kutupların doğmasına yol açmaktadır.

Fakat bu soyut evrensellik krizi, Fransız siyasetinin durumuna özgü etkenlere de bağlıdır. Cezayir savaşının sona ermesinden bu yana Fransa'yı sarsan büyük ideolojik kavgalar bitmiştir. Oysa bu döneme kadar entegrasyon, Fransız toplumundaki çatışmalar arasında (Dreyfus olayı, Halkçı Cephe, Özgür Fransa, Cezayir'in bağımsızlığı, 68 Mayıs'ı Olayları) gerçekleşiyordu. Bu kavgalar, kamu oylaması, sendikal yasalar, toplumsal yasalar, laiklik gibi evrensel temalar hakkında belirgin karşıtlıklar doğurmaktaydı. Entegrasyon, başkasına karşı Fransa'nın kavgasının kabulüyle mümkündü; "tek düşünce" döneminde ise bu artık imkansızdır.

Daha genel bir ifadeyle, sömürgelerin bağımsızlaşma süreci, öyle görünüyor ki ulus-devletin evrenselliğine ve onun birleştirici sembollerine olan inancı zayıflatmıştır. Bugün Magrip asıllı göçmenler bağımsız uluslara ait olsalar da, yine de yurttaşlığa alınma ve evrensel vatandaşlık koşullarına tabi olma işlemleri, bunların bazılarınca, elde edilen kimliğin gerilemesinin ve reddinin bir sembolü gibi, yani bir tür resmileşmiş "yeniden sömürgeleşme" tarzı olarak algılanabilir. Burada Fransız vatandaşlığına girme söz konusu olduğunda bile –bu durum yeni nesiller için geçerlidir-, bu otomatik olarak ulusal topluma katılma anlamını değil, hukuki güvence sağlayan bir statü unsuru olarak yurttaşlığa giriş arzusunu taşımaktadır. *Beur*'lerin siyasete girmesinin nedeni de bu istektir. Burada bu siyasete geçişin alışagelmiş militan yönteme tam uymadığını, ama çağrışım olgusunu toplumsal terfi aracı olarak kullandığını hatırlatmak gerekir.

Aynı zamanda, kamu alanındaki bu özerklik yanlısı farklılaşma, yabancı bir kimsenin sadece hukuksal durumundan değil aynı zamanda "Fransa'nın kültürel geleneğiyle" uyuşmadığı varsayılan kültürel bir mirastan da sorumlu tutulduğu, ayrımcı ırkçılık yanlısı "popülist bir milliyetçilik" hareketinin yükselmesiyle güçlenmiştir. Bu hareket, Ulusal Cephe seçmenini büyük ölçüde aşmakta ve giderek, Arapları değil de Müslümanları genelde Batının özelde de Fransız evrenselliğinin düşmanı haline getirmeye çalışan sembolik bir kültürler savaşına dönüşmektedir.

Bütün bu tutarsızlıklar ve kenara çekilmeler, "zihniyetlerin *lepenleşme*sine[37]" yardımcı olmaktadır. Bunlar, toplumda ırkçı ve ayrımcı bir algılamaya yol açmaktadır. Aslında Cumhuriyetçi proje ütopyası da gerçek yüzünü böyle göstermiştir. Çünkü farklılıkların soyutlayıcı ve homojenleştirici mantığının sonuna kadar gitmek için "Tanrılardan oluşmuş bir millet" olmak gerekirdi.

Gerçekten de vatandaşlığa girmede toprak hakkıyla kan hakkını eşit gören, kültürel birikime değil de seçime bağlı bir ulus

görüşünün yüceltilmesi şeklinde bir kavimler ve kültürler hiyerarşisi hep varolmuştur. Jean-Marie Lepen'in icat etmediği ama kendi lehine kullandığı bir Galya efsanesinin süregelmesi ve tutulması başka nasıl açıklanabilir? Acaba bu kurucu öykü, cumhuriyetçi asimilasyonun temelinde de yok mudur? Gerçekten, "aslen buralı olanlar" ile "ata olarak Galyalıları" kabul etmeleri istenen "vatandaşlığa yeni alınanlar" arasında bir birleşme/ melezleşme işleminin olması gerektiği düşüncesiyle devlet okullarında bu asimilasyon gerçekleşmiştir. Ulusal tarihin ön planına ırka dayanan bir kaide yerleştirmek suretiyle cumhuriyetçi asimilasyon, "çoğunluk"taki ırkın lehine ırkların birleşmesini ve melezleşmesini temel alan bir süreç haline getirilmiştir. Ulusal Cephe uzun zaman boyunca birliğin yüceltilmesinin gizlediği bu algılayışı, bu kez kökenlerin korunması gerektiğini öne sürerek canlandırmaktadır. Göçmen sorununun ötesinde kültürel farklılık ve başkalarının –Yahudi, Müslüman, Arap veya Afrikalı- kabulünün imkansızlığı da söz konusudur. Melezliğin erdemlerini aslî olanların saflığıyla karşı karşıya koymak, ya da başka bir deyişle, 1980'li yıllarda ırkçılık-karşıtlarının yaptığı gibi *United Colors*'u[38] Jeanne d'Arc'a tercih etmek sadece yapmacıklık olur.

Okul, ordu, Kiliseler, siyasal partiler veya sendikalar gibi "tutkunluğun temel değerleri"ni dağıtıcı kurumların giderek zayıflaması, toplumsal sınıfları soyut evrenselliğe sokmak için uzun zamandan beri kendilerine biçilen aracılık rolünü oynamalarına artık izin vermemektedir. Bu çeşitli kuruluşlardan geriye sadece okul kalmıştır ve bu yüzden de onun, giderek daha radikal ve katı hale gelen soyut evrensel taraftarları ile kültürel farklılık ve kamu alanı arasında başka bir düzenleme örneğinin şampiyonları arasında temel karşılaşma noktası olmasına şaşmamak gerekir.

Bu açıdan, yinelenen "türban olayları", cumhuriyetçi birlik, dini ve kültürel çoğulculuk ve vicdan özgürlüğü arasında sağ-

lam olduğu sanılan bir dengenin bozukluğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu olaylar, bugün laikliğe bağlı egemen sosyo-kültürel görüş ile onun hukuki içeriği arasında açıkça görülen uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Uzun hukuk bekçiliği geleneğini sürdüren Danıştay, 1989'dan beri laikliği *kullananların* değil de kamu hizmetindeki *görevlilerin* tarafsız olmalarını gerektiğini hatırlatarak, aradaki bu farkın altını sık sık çizmektedir. Hukukta dini mensubiyetin sembolü olan meşhur türban demek ki bu zorunluluğa hiçbir şekilde ters düşmemektedir. Buna karşılık toplumda sosyolojik açıdan egemen olan dindar görüşe ters düşmektedir. Laiklik ilkesi, bütün dinlerin kamu alanına fark gözetilmeksizin girme hakkını hukuken tesis ve tanzim etmekte ve Devlet'in bu düzene karışmasını yasaklamaktadır. Ancak egemen toplumsal beklenti bu değildir: Laiklikten, genelde dini aidiyetlerin özelde de başkalarının dininin kamusal kabulünü meşruluktan çıkarma aracı olması istenmektedir. 5 Aralık 1996 tarihli beyanatıyla Milli Eğitim bakanının başlattığı polemiğe bakmak yeterlidir. Bakan, bir gün önce aynı meseleyle ilgili olarak, ne türden olursa olsun dinsel bir işaret taşımanın laikliğe ters düşmediğinde ısrar eden Danıştay kararını hiçe sayarak, başörtüsüne karşı yasal önlemler alınmasını önermiştir.

Bu kayma nasıl ve niçin oldu? Bu kaymanın ilk ortaya çıkışı, biraz da laikliğin sancılı doğuşunun tarihinde gizlidir. Laiklik, kamu gücüyle ruhban sınıfının gücü arasındaki çatışmanın sonucudur. Laiklik, büyük ölçüde tepkisel bir konjonktürde zuhur etmiştir. XX. Asrın eşiğinde Kilise ile Devletin ayrılmasını öngören yasa koyucuların temel hedefi, denetleme isteğine değil, daha çok dinsel alanın sınırlandırılmasına hatta reddine yöneliktir.

Kamu sektörüyle ilişkilerini düzenleme kaygısıyla, çok geçmeden laikleştirme şekline dönüşen laiklik[39], tabii ki dini olanı "bozmak" şeklinde ilan edilen kararlılıktan doğmuştur. Bu arada unutmamak gerekir ki, savaş açılan din tamamen Katolik mezhebidir. Demek ki burada söz konusu olan, dini "yobazlığa"

karşı bilimsel hümanizmayı temel alan bir ulusal birlik ve yurttaşlık duygusu tesis etmek amacıyla, elinde tuttuğu vicdanları oluşturma tekelini Kilise'den almaktır. Bu mücadelenin en önemli ifadesi cumhuriyetçi ekol olacaktır: Cumhuriyetçi olmak, dinî terbiye yoluyla "zihniyetlerin ve vicdanların" oluşmasına son vermekten ibarettir. Cumhuriyetçi sistemin nihaî hedefi, aynı zamanda, sadece kendi mantığına göre hareket eden bir vatandaşın ortaya çıkmasını engelleyecek bütün bölgesel özellikleri, kavim mensubiyetlerini ve diğer dini vesayetleri yok etmektir. Bireyin insanlığın gelişmesinin güvencesi olan pozitif bilimin verilerine zorunlu olarak tabi olmasını siyasal aksiyonun temel kuralı haline getiren cumhuriyetçiler üzerinde pozitivizmin çok belirgin bir etkisi olmuştur. Böylece bütün gereksinimlerin kaynağına ve merkezine akılcı bireyin yerleştirilmesiyle, aşkınlığın reddine radikal bir nitelik kazandırılmıştır. Bu tasvir, 1905 tarihli yasa dini hayatın kolektif ifadesine müsaade etmesine rağmen, dini unsurların kamu alanına girmesinin olabildiğince sınırlanmasına götürmüştür. Demek ki aslında burada dinin kamu alanına girmesinin denetlenmesinden çok bu girişin sınırlanması söz konusudur. Artık dinin ifade edilmesine izin verilen tek yer özel mekân ve ibadethaneler olmuştur. Dinin özelleştirilmesi, bir yandan çeşitli ibadetlerin kamu hizmetindeki faaliyetleri yönetemeyeceği, diğer yandan da devletin kamu hizmetlerinin de herhangi bir dinî mensubiyete işaret etmeyeceği anlamına gelmektedir: . Bu durumda dini hayat, kendi ayinsel ifadelerine indirgenmiş ve yalnızca bir "günah çıkarma" haline gelmiş olur. Burada dinin toplumdaki yerine ilişkin Alman veya İngiliz görüşünden bir hayli uzağız; bu açıdan Fransa'yı Avrupa'nın tek laik devleti kabul etmek yanlış olmaz.

Laikliğin kabulüyle amaçlanan hedef, varolan dinler arasında eşitlik ve dengeyi sağlamaktan çok, dinin kamu alanının dışında topyekün sınırlanması ilkesini ifade etmektedir; akıl almaz bir biçimde, yasa bu sonuca ulaşmak için bütün dini ifade-

lerin eşitliği ilkesini kabul etmektedir. Bu bakımdan, yasanın kesin olarak benimsenen bu içeriğiyle laikler cephesinde birçok tartışmaya yol açtığını ve 1904'de çıkan ilk yasa taslağının, ibadetleri devletten ayrı ama onun yüksek gözetimi altında bir yere yerleştirmeyi amaçladığını da unutmamak gerekir. Kemalist Türkiye'de kabul gören çözüm de bu olmuştur. Bu durum Cumhuriyet ile Katolik kilisesi arasındaki bir çatışmanın sonucu olsa da, laiklik yasasının bir uzlaşmanın ürünü olduğu ortadadır; çünkü örneğin takvim, hala Katolik bayramlarına göre düzenlenmeye devam etmektedir.

Daha bir yüzyıl geçmeden durum büyük ölçüde değişmiştir. Katolik kilisesi laiklik ilkesine razı olmuş ve güçlü bir özel kurumlar ağı sayesinde, devlete kabul ettirmeyi başardığı eğitime yönelik isteklerini hayata geçirmiştir. Bununla birlikte laik devrimin empoze ettiği ilişki terimleri "köklü olarak" altüst olmamıştır: Özel alana hapsedilen din, orada kalmıştır. Toplumsal hayattaki zaman-mekan ilişkisi her türlü dini referanstan büyük ölçüde kopmuştur. Ortam da buna yardımcı olmuştur: Dini uygulamaların yavaş yavaş gözden düşmesi, inananların eskiden çatışmaya yönelik, günümüzde ise tamamen anlaşmaya yönelik olarak gerçekleşen bu ayrılığı daha kolay kabul etmelerini açıklamaktadır.

İtirazlar, Hz. Muhammed'e bağlı olanların yakın çevresinden inananlar tarafından ve özellikle laikliğin hassas noktası olan eğitim kurumlarında yükseldi: Eğitim programlarına "din bilgisi" veya "dinler tarihi" dersinin dahil edilmesi, okul dışında olası bir dini eğitim imkânı sağlamak için öngörülen tatil gününün hangisi olacağına dair tartışmalar, Katolik bayramlarını esas alan ve diğer dini azınlıklara yer vermeyen okul takvimine ilişkin tartışmalar... Fakat bu tartışmalar da aile tartışmalarına benziyordu. Başörtüsü meselesiyle birlikte, o zamana kadar başkasının dini olarak görülen İslam tartışmaya katılmış, şüphe ve sorgulamalara neden olmuştur.

Şaşkınlık herşeyden önce bazı Fransız vatandaşların Müslü-

man olmalarını ve böyle görünmek istediklerini kabullenmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bu tereddütlere yol açan nedenlerden biri de, kolektif Fransız muhayyilesi içinde İslam'ın iyi hazmedilmemiş bir sömürgecilik geçmişi sonunda apayrı ve çoğunlukla olumsuz bir konuma sahip olmasıdır. Üstelik İslam, bugün kadının konumuyla ilgili olarak tamamen itici bir imajı güçlendirmektedir. İslam'da kadının statüsü, Fransız toplumunda bireyler arası ilişkileri belirleyen ayrımcılık karşıtı ilkesine gerçekten de çok uzak görünmektedir. Bu olumsuz algılama kimi durumlarda başörtüsü ile başka işaretler taşımayı, örneğin gamalı haçı aynı kefeye koyacak kadar ileri gitmiştir. Bu tür çağrışımlar bir anlayışsızlığı ve özellikle başkasının inancının reddini gösterir. Şunun da altını çizmek gerekir ki 27 Kasım 1989'daki ünlü açıklamasında Danıştay, sadece başörtüsünden değil, genel olarak dini simgelerin taşınmasından bahsetmektedir. 1992'deki tartışmalı oylamaya katılan üyeler, haklı olarak, başörtüsünün tek başına hiçbir şey ifade etmediğini hatırlatmışlardır. O günden beri başörtüsü hiçbir zaman, gamalı haç gibi doğrudan nefrete yol açan başka işaretlerle bir tutulmamıştır. Bundan dolayı başörtüsü, İslam dini ve uygarlığı hakkında bildiğimiz veya bildiğimizi zannettiğimiz şeylerin yeniden oluşturulmasıyla kadının saygınlığına bir saldırı olarak algılanabilir. Oysa dinî bir simgenin böyle yorumlanması, başörtüsü takan kişilerin görüşleri dışında, bizatihi vicdan özgürlüğüne de aykırıdır.

Bunun dışında İslamî mensubiyetin görünür hale getirilmesi, özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırı zorlayarak, günah çıkarmaya indirgenen bir din hakkındaki egemen görüşün sorgulanmasına yol açmıştır. Çünkü İslam, Yahudilik gibi bir yaşam tarzıdır. Bundan dolayı dinini yaşayan bir Müslüman hareket alanını sadece camiyle sınırlandıramaz; çünkü yiyeceklerin hükmü, kadın-erkek ilişkisi gibi günlük yaşamda bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen birçok hüküm mevcuttur.

Eğer İslam bir yaşam tarzıysa ve bazı vatandaşlarca bu şekil-

de yaşanabiliyorsa, ister istemez dinlerin toplumsal boyutu sorununun gündeme getirilmesi gerekecektir: Acaba bu dinler, kamu ve toplum hayatında önemli sayılabilecek bazı değerlere sahip değil midirler?

İslam'ın görünebilirliğinin bir bakıma ortaya çıkarıp genişlettiği çok sayıda dini otoritenin giderek benimsenen tavrı da bu yöndedir. Mgr Lustiger, 5 Ekim 1988 tarihli *Le Monde* gazetesindeki mülakatında, fani olanın ideolojiye dönüştürülmesinin ve değerlerin "sığlaştırılmasının", yeni nesillerin Batı kültürünün anahtarını kaybettikleri önemli bir bunalıma yol açtığını belirtmiştir. Bu bağlamda Kilise toplumsal bir rolü, belleğin bekçiliği rolünü üstlenmek durumundadır.

Artık belli başlı dini öncüleri güç durumda bırakan bu inanç modelinin yine de kamu gücü tarafından günümüz Fransa'sındaki İslamî örgütlenmeye empoze edilmeye çalışılması az bir çelişki değildir.

İslamî kökenli kültürlere mensup vatandaşlar, Fransız toplumunun her kesimiyle günlük ilişkiler kurarken bu aşağılık duygusunu yaşamaktadırlar. İslam hakkında verilen "şeytansı" medyatik imaj ve aynı zamanda çeşitli Müslüman toplulukların (Bosna, Çeçenistan ya da Filistin gibi) dünyada maruz kaldıkları siyasal tutumlar, birbirine eklenerek bu hakarete uğramışlık duygusunu yoğunlaştırmaktadır. Bu durumda ortaya uzun vadede Fransa'nın toplumsal dengesi için zararlı olabilecek ahlaksız bir etki çıkacaktır. Medyamızın ve karar verme durumundaki birçok kişinin yangına körükle gitmesi sonucunda, sadakatları ve yurtseverlikleri hakkında bugün ortaya atılan üstü kapalı ya da gizli kuşkular, sistematik olarak suçlanmaktan bıkan bazı Müslümanların radikalleşmelerine *a contrario*[40] yol açmaktadır. Bu açıdan, diğerleri gibi İslamî kimlikler de karmaşık etkileşim ve güç ilişkisi oyunlarında yer almaktadır.

Kuşkusuz günümüzde İslamileşme süreçleri, Fransız Müslümanların çoğuna göre egemen normlardan kopuşu değil, aksine bunlarla

aralarındaki mesafeyi idare etme aracı olarak görülmektedir.

Bununla beraber aşağılanmışlık veya yüz karalığı duygusu bazılarında yoğunlaşırsa, hiçbir şey daha intiharcı ve radikal –buna terörist çevrelere girme de dahildir- davranışlara geçiş olasılığını ortadan kaldıramaz. Bu aşağılanma deneyimi, zenci Amerikalıların bir bölümünü *Nation of İslam*'ın ve onun halihazırdaki lideri İmam Farrakhan'ın ırkçı ve bölücü mesajıyla özdeşleştirmeye götürmemiş midir? Geleneksel Müslüman dünyasının meşru görmediği Elijah Muhammed'le 30'lu yıllarda Detroit'da ortaya çıkan mesihçi hareket, uzun zaman ırkçılığa maruz kaldığı için bu yarayı savaş ve silahla kapayan bir azınlığın kimlik sorununa bir cevap niteliği taşımaktadır.

Korkunun Ötesinde.... Meydan Okuma

Aslında İslam'dan daha çok, her iki yanda da uygulanan basitleştirici görüşlerin birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan çatışma mantığından korkmak gerekir. Nasıl ki Müslümanlar, Batı söylemiyle oluşturulan İslam imajına karşı şaşkın ve kızgınlarsa, aynı şekilde biz de Müslümanlara ait ve Batıyı tanımlamaya çalışan ve onun mekanik, maddeci, rüşvetçi, ukala vb. olduğunu öne süren önyargıları karşısında şaşkın ve ürkmüş olabiliriz. Yani fanatizme karşı fanatizm.

Ve eğer İslam tehdidini kendi kendimize sorgulayacak olursak, İslam aleminde yüzyıllarca süren Batı hegemonyasının, en aşırı ve radikal çatışmalarda kolayca kullanılabilecek derin bir hıncın birikmesine yardımcı olduğunu akıldan çıkarmamamız gerekir. Batıya bağlı bir tehdit mevcuttur; bu, politik olduğu kadar kültürel bir emperyalizm tehdididir. Bunun sonucu olarak Batıda olup biten her konuda olduğu gibi birçok insan, kolaycı çözümü, yani yabancıya ait olanı şeytani kabul etmeyi tercih edebilir.

Fakat kolaya kaçmak tehlikelidir; çünkü hayal dünyasının sürekli dışavurumu kehanetçi bir yeteneğe sahiptir. İslami entegrizmin geçersizliğini söylemekle, bu düşüncenin oluşmasına

katkıda bulunmuş oluruz. Her Müslümanı "varsayılan bir İslamcı" yapan imajlar ve sözcükler karmaşasını sistematik olarak kullanmak, birçok Fransız veya Avrupa vatandaşında harekete geçme arzusunu doğurabilir: İslami entregrizm hakkında yaptığım ek söyleşiden sonra bana, bir bıçakla dışarıya çıkmaya hazır olduğunu söyleyen delikanlı gibi...

Kamu gücü bakımından bu çarktan kurtulmak herşeyden önce Fransız İslamının emniyetçi ve kuşkucu yönetimine son vermeyi gerektirir. Bu güç uzunca bir süre, yabancı yöneticilere (Cezayir, Fas) "Fransa'nın ikinci dini"ni organize etme ve düzenleme yetkisi vermekten ve onları Müslüman topluluklar içindeki hassas temsil mekanizmalarına sokmaktan ibaret kalmıştır. Bu açıdan İslamı evcilleştirme girişimleri, inançla ilgili, merkeziyetçi ve birlikten yana bir İslam'ın kurumsallaştırılmasıyla pek uyuşamayan Fransız İslamının son derece etnik ve bölgesel farklılıklarının göz önünde tutulmaması halinde başarısızlığa mahkûm olacaktır.

Bu perspektif değişikliği, hafızaların barışması ve Magrip asıllı vatandaşların sömürge-sonrası sendromuna kapılmamalarını sağlayan sivil toplumun kültürel çeşitliliğinin kabul görmesi şeklindeki derin çalışmadan ayrılamaz. Amerikan tarzı toplumcu "sapma"yı kıyamet gününe özgü terimlerle bizlere kahince haber veren iyi yürekli kişilerin hoşuna gitmese de, giderek daha belirgin bir biçimde ifade edilen daha tensel ve apansız aidiyet gruplarının sembolik kabulüne olan eğilim, ne Cumhuriyeti ne de birey-vatandaşın statüsünü tehlikeye atar. Bu eğilim, herşeyden önce cemiyet halindeki hayatın *balkanlaşma*sından[41] ziyade kolektif tasarımlarda değişime, dolayısıyla egemen kültürle o güne dek küçümsenmiş veya dışlanmış açıklamalar arasındaki ifade biçimlerinin yeniden düzenlenmesine gönderme yapmaktadır. Hiç de küçümseyici olmayan bu kabullenme, devlet okullarından geçmek durumunda bulunan evrenselliğin icaplarından vazgeçmeden gerçek bir çoğulculuk pedagojisi gerektirmektedir. Gerçekten de devlet okulları, henüz sadece Fransızla-

rın değil devletin tarihi olan Fransız tarih eğitiminin ayrıcalıklı bir değişim yeri olabilir.

Fakat, aynı zamanda sınırlarımızın dışında İslamcılıkla olan siyasal ilişki eğer yerli despotlarla bunların barışı sağlamaktan aciz Batılı müttefikleri arasında bir tür koruyucu Kutsal-İttifak olan "kamu güvenliğini tercih" boyutuna indirgenecek olursa, dahilî sembolik güç ilişkileri içerisindeki bu değişiklikleri nasıl değerlendirmemiz gerekir? Batılı ve özellikle de Avrupalı demokrasilerin İslamcılıkla anlaşması gerektiğini öne süren ve dolayısıyla İslamcılığın siyasal bir olgu olarak ele alınmasını öğütleyen 1996 tarihli Fuller raporuna karşı Fransız basınının gösterdiği şaşkınlık hatta öfke bunun kanıtıdır. Daha genel olarak İslami bir tehdidin algılanması, kendi İslamcılarına karşı otoriter ve baskıcı rejimlerin desteklenmesine götürmekte ve radikalleşmeyi teşvik etmektedir. Kendi rejimleri tarafından zulme uğrayan, hapse düşen veya işkence gören kişilerin birçoğu –ki Batı demokrasileri, bunlara gizlice ya da açıktan açığa destek vermektedir-, demokrasinin ve anayasal yöntemlerin bir çıkmaza götürdüğü ve şiddete karşı tek çarenin şiddet olduğu sonucuna varmışlardır. Kehanetler bu noktada gerçekleşmektedir; çünkü rejimlerin uyguladıkları baskılar radikal çatışmalarla sonuçlanmakta ve dolayısıyla İslamcılığın ulusal ve uluslararası dengeler için demokrasi-karşıtı, şiddet taraftarı ve tehdit edici olduğunu onaylatmaktadır.

Bu durumda İslamcılığa herhangi bir siyasal nitelik atfetmek mümkün değildir; çünkü kapsadığı geniş davranış ve analiz alanı bombalar ve cinayetler altında yitip gitmekte ve İslamcılık, barbarlığın ve suçlulukla eşanlamlı olmaktadır.

Fakat bu siyasal gerçekliği tüm sonuçlarıyla kabul etmek, Batının kuşkusuz tek ama kültürel açıdan daha hegemonyacı olduğunu kabul etmek ve artık evrenselliğe ulaşmanın alternatif ve rekabet edebilecek seçeneklerinin varolduğu anlamına gelir.

Eskiden alınan darbe boyunduruk altında bulunanlardan geldiği için daha da hazmedilemez görünmekteydi. Bunlar hakkın-

da birçok insan hala Paul Valery gibi düşünmektedir: "Kültür açısından günümüzde Doğunun etkisinden pek korkmamamız gerektiği kanaatindeyim. Bu kültür bizce meçhul değil. Sanat ve bilgilerimizdeki tüm başlangıçları ona borçluyuz. Doğu'dan bize gelecek herşeyi kabul edebiliriz, tabii bize yeni şeyler gelebilirse, ki bundan da kuşkuluyum. Bu kuşku, kesinlikle bizim güvencemiz ve Avrupai silahımızdır.

Aslında bu konularla ilgili esas sorun hazmetmektir. Avrupai zihniyetin çağlar boyunca büyük meselesi ve özelliği de bu olmuştur. Bizim rolümüz, bizi biz yapan bu seçme, evrenselliği kavrama ve cevhere dönüşme gücünü muhafaza etmektir. Yunanlılar ve Romalılar, Asya canavarlarına nasıl davranmamız ve analiz yoluyla onları nasıl incelememiz gerektiğini ve bunlardan hangi usarelerin çıkarılacağını bize göstermişlerdir..."

Fakat bu "Asya canavarları" hem hazmedilmek istemiyorlar hem de üstüne üstlük kendi değer sistemleriyle evrenselliğe ulaşabileceklerini öne sürüyorlar... Böylesi bir durum değişikliği, yalnızca küçümseyici bir şüpheciliğe, huzursuzluğa veya korkuya neden olabilir... Kuşkusuz bu korku, henüz kapanmamış sömürge yarasından dolayı en çok Fransa'da hissedilmektedir. Bu bakımdan, Fransa'nın önde gelen şahsiyetlerinden birinden, Aralık 1996'daki halka açık bir toplantıda Batı'nın kutsalın anlamını yeniden bulması için İslam maneviyatının yardımını istemekten çekinmeyen Prens Charles'in sarfettiğine benzer sözler duyabilmenin vakti henüz gelmemiştir.

Kimileri kuzeyde yeni bir dünya düzenini hayal ederken Güneyde de başka insanların daha büyük bir siyasal özgürlük istediği bu kolektif belirsizlik döneminde, İslam'ın sağlayacağı kültürel ve siyasal canlılık bir tehdit olarak değil bir meydan okuma olarak yaşanmalıdır. Bizim meydan okumamız ise, İslam tarihini ve gerçeklerini daha iyi anlamak ve tehdit olarak algılanan durumdan kurtulabilmek için "İslam" göndergesinin çeşitliliğini ve değişik yönlerini tanımak olmalıdır.

SİYASİ İSLAM,
YEŞİL TEHLİKENİN ÖTESİ

JOHN L. ESPOSİTO

Çeviren
Ahmet Aydoğan

SİYASİ İSLAM, YEŞİL TEHLİKENİN ÖTESİ(*)

"İslam'ı ve İslami köktenciliği herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın aşırılıkla özdeşleştirmek İslam'ı sadece şiddet ve tedhiş hareketlerine katılanlarla -yani Yahudilik ve Hıristiyanlığa tatbik edilmeyen miyar ve kıstasla yargılamaktır... Tek yönlü ve yekpare bir Sovyet tehdidi korkusunun Birleşik Devletleri çoğu kez Sovyet blokunun çeşitliliğine karşı körleştirip, (anti-Kominist) diktatörlükleri sorgusuz sualsiz desteklemeye sevkettiği ve "özgür dünyayı", muhalefeti "Kominist" veya "Sosyalist" etiketiyle yaftalayan hükümetlerin, yaygın insan hakları ihlallerine ve meşru muhalefet taleplerini bastırmasına göz yummasını sağladığı geçmişten alınması gereken dersler vardır."

O Doğu Akdeniz ve Kuzey Afrika'daki en kudretli güçtür. Hükümetler onun önünde titrer. Araplar her yerde çeşitli felaketlerden ve musibetlerden kurtulmak için ona dönmektedir. Bu güç Mısır, Irak, yahut hatta herhangi bir millet değil fakat mütevazi camidir.[42]

Batı'daki ve Orta Doğu'daki hükümet liderleri ve kanaat önderleri, Ayetullah Humeyni'den, Şeyh Ömer Abdurrahman'a, İran'dan Dünya Ticaret Merkezine, militan İslam'ın tehlikeleri hakkında ikaz etmekteydiler. Şayet 1980'ler kuşatma altındaki elçilik binaları, Amerikalı rehineler, ve uçak kaçırma imajlarının tahakkümü altında kalmışsa, 1990'lar nükleer silahları bulunduran, icabı halinde bunları kullanan, şehir tedhişlerine başvuran başkaldırı hareketlerine ilişkin kehanetleri gündeme getirecektir. Manşetler dünya çapında bir İslami yükseliş ve İslam'ın Batı'yı alt edebileceği bir medeniyetler çatışması ihtimalini ilan etmektedirler. Televizyon seyircileri Mısırlı aşırı dinciler tarafından katledilen Mısırlı Hiristiyan gurupları ve turistleri izlemekte ve polisle savaşan Cezayirli militanların haberlerini dinlemektedirler. Ortalığı velveleye veren bütün petrol çığırtkanlarının endişeleri, 'Müslüman Öfkesinin Kökleri', 'İslam:

Zealotlarla Ölümcül Düello', 'Tanrı'nın Gazabını Beklerken:İslami Köktencilik ve Batı' nevinden başlıkları ihtiva eden neşriyat ve konferanslara yansımaktadır.

Kırk yıldan fazla bir zamandır hükümetler, Sovyetlerin arzettiği görünür ideolojik ve askeri tehdit terimleriyle dünyayı ve istikbali tanımlamış olan bir süper güç rekabetinin ortasında politikalarını oluşturmaktaydılar. Soğuk savaşı müteakiben Sovyetlerin çöküşü ve komünizmin itibardan düşmesi yeni düşmanların arayışına sebebiyet vermiş olan bir 'tehdit boşluğunu' ortaya çıkartmıştı. Bir kısım Amerikalılar için düşman, Japonya'nın yahut Avrupa Topluluğu'nun temsil ettiği ekonomik meydan okumaydı. Diğerleri için bir milyarı aşkın nüfusu, 48 den fazla ülkedeki çoğunluğu ve Avrupa ve Amerika'da hızlı bir biçimde artan azınlığı teşkil eden İslam dünyası idi. Bazıları İslam'ı Batı'ya, ulusal sınırları aşabilecek yegane alternatif olarak görüyor, siyasi ve kültürel bakımdan Batı toplumuyla bağdaşmaz hissettiklerinden ondan korkuyor, diğerleri de onu temel bir nüfus tehlikesi olarak mütalaa ediyorlardı.[43]

Bununla beraber, 1990'lar siyasal İslam'ın başkalığını ve karmaşıklığını ortaya çıkardı ve dikkatleri pek çoklarının kanaatlerini sarsacak bir yirmibirinci yüzyıla çekti. Kimi İslami örgütler hükümetleri düşürmek yahut istikrarsızlıklar oluşturmak için tedhiş hareketlerine başvururken diğerleri mesajlarını tebliğ ve toplumsal hizmetler vasıtasıyla yaymakta ve yasal gücü 'güllelerden' (ballots) ziyade 'oylarla' (bullots) ele geçirme hakkını talep etmektediyler. Fakat militan İslam'dan ne haber? Uluslararası İslami bir tehdit mevcut mudur? İnsanlık, 'dindar Stalinciler' in önderlik ettiği özgür dünyaya meydan okumak ve, şiddetle yahut İslami hareketlerin 'demokrasiyi kaçırmasına imkan tanıyacak' bir seçim süreciyle İran-tarzı İslam cumhuriyetlerini empoze etmek üzere hazır bekleyen "yeni bir Comintern [Komünist Enternasyonel]"in yükselişine tanıklık edecek midir?

Müslümanlar İslam yorumları itibariyle, diğer inanç mensuplarının kendi inançlarının yorumları karşısında arzettikleri denli farklılık ve çeşitlik arzederler. İnananların büyük çoğunluğu için İslam, tıpkı diğer dünya dinleri gibi, mensuplarını Tanrı'ya ibadete, O'nun kanunlarına itaate ve toplumsal olarak sorumlu bir biçimde davranmaya sevkeden bir barış ve toplumsal adalet inancıdır.

"İslami köktencilik" ifadesinin gelişi güzel kullanımı ve onun devletler ve hareketlerle özdeşleştirilmesi, gerçekte İslam çok daha farklı ve değişik olmasına karşın, tek yönlü, tek boyutlu bir tehdit algısına katkıda bulunmuştur. Suudi Arabistan, Libya, Pakistan ve İran köktenci devletler olarak adlandırılmaktadır fakat bu niteleme bize onların doğalarına dair hiçbir şey söylememektedir: Suudi Arabistan tutucu bir monarşi, Libya askeri bir diktatörün başında bulunduğu bir halk cumhuriyetidir. Dahası bu etiket bize sözkonusu devletlerin İslami karekterleri yahut yönelimi hakkında da bir şey söylememektedir. Ziya ül-Hak döneminde Pakistan tutucu bir İslam şekillendirdi, Suudi Arabistan hala bunu sürdürmektedir; Libya'daki İslam radikal ve revizyonisttir, İran'da ise ruhban hakimdir. Son olarak, her ne kadar köktencilik yaygın bir biçimde anti-Amerikancılık ve aşırı dincilikle özdeşleştirilse ve Libya ve İran gerçekten sıklıkla Amerika'yı suçluyorlarsa da, Suudi Arabistan ve Pakistan Birleşik Devletler'in gizli müttefikleriydiler ve Sovyet işgaline direnen mücahitler Washington'dan yıllarca yardım ve destek gördüler.

1978-1979 İran devrimi dikkatleri, daha sonra çeşitli isimlerle anılacak olan, İslam'ın Müslümanların özel ve kamusal yaşamı itibariyle kendisini yeniden hissettirmesine yöneltti: İslami canlanma, İslami ihya hareketi, siyasi İslam, ve daha yaygın olarak, İslami köktencilik. Karizmatik lider Ayetullah Ruhullah

Humeyni önderliğinde İslami bir devrimle İran Şahının bütünüyle öngörülmedik bir biçimde devrilmesi ve mollaların denetimi altında bir İslam cumhuriyetinin kurulması dünyayı şaşkına çevirdi. İran'ın İslam devrimini diğer Orta Doğu ülkelerine ihraç edeceği korkusu İslam dünyasındaki gelişmelerin kendisi vasıtaıyla görüldüğü mercek haline geldi. Humeyni konuştuğunda dünya dinledi -destekleyici ve taraftarlar hayranlıkla, aleyhte konuşan kötüleyiciler nefret ve tiksinti veya çok kere tedirginlik ve endişe ile.

1979'da Tahran'da Birleşik Devletler elçiliğinin ele geçirilmesi ve Humeyni'nin yayılmacı plan ve tasarıları, Libya lideri Muammer Kaddafi'nin bir üçüncü dünya devrimine ilişkin hayranlık uyandırıcı mahiyettte yaptığı konuşmalar, takındığı pozlar, Mısır cumhurbaşkanı Enver Sedat'ın aşırı İslamcıların düzenlediği suikast neticesinde hayatını kaybetmesi ve benzeri gelişmeler militan bir İslami köktencilik öngörüsünü destekledi. Mısır'daki İslami Özgürlük Teşkilatı, Cihad, Tekfir vel-Hicra, Lübnan'daki İran destekli Hizbullah ve İslami Cihad'ın gerçekleştirdikleri rehine alımı, uçak kaçırmaları, ve yabancı ve hükümet tesislerine yapılan saldırılar muazzam bir ilgi ve alaka gördü. 1970 sonlarında ve 1980'ler boyunca Batı'da İslam dünyasına dair yaygın ve hakim fotoğraf, ülkelerin istikrarını zayıflatmaya, yönetimleri devirmeye, ve bir İslam devletine ilişkin kendi yorumlarını empoze etmeye kararlı militanlara müteallikti. Netice baştan savma, sathi bir eşitlikti: İslam=köktencilik=terörizm ve aşırı dincilik.

Gerçek, İslami canlanmanın İran devriminin değil fakat İslam'ın kendisini, çoktandır gelişme göstermeye başlamış olan ve Libya'dan Malezya'ya, dünya çapında yeniden hissettirmesinin neticesi olmasıydı.

Dirilişin sebepleri pek çok olup ülkeden ülkeye değişiklik arzetmekle birlikte ortak hızlandırıcı ve sorunlar teşhis edilebilir. (İster liberal milliyetçilik yahut Arap milliyetçiliği ister sosyalizm biçiminde olsun) seküler milliyetçilik ulusal bir kimlik duygusu sağlamadı yahut güçlü ve müreffeh toplumlar husule getirmedi. Müslüman ülkelerdeki yönetimler -ki pek çoğu seçilmemiş, otoriter, ve güvenlik güçlerine bağımlı bir hüviyet arzeder- siyasi meşruiyetlerini tesis edememişlerdir. Bu yönetimler, ekonomik bakımdan kendi kendine yeterliliği gerçekleştirememiş, zengin ve fakir arasındaki uçurumu kapatamamış, yaygın rüşvet ve yolsuzlukları durduramamamış, Filistin'e özgürlük sağlayamamış, Batı'nın siyasi ve kültürel hegemonyasına karşı koyamamış olmaları nedeniyle kıyasıya eleştirilmekteydi. Hem siyasi hem de dini müesseseler tenkide tâbi tutuldu; bunların ilki batılılaşmış, gözü iktidar ve ayrıcalıklardan başka bir şey görmeyen laik seçkinler zümresi, ikincisi (sünni Müslüman uluslarda) sıklıkla camileri, dini üniversiteleri ve diğer kurumları kontrol eden yönetimler tarafından atanmış inançlı liderler olmaları hasebiyle.

1967 savaşında Arap güçlerin İsrail karşısında aldıkları korkunç yenilgi Arap milliyetçiliğini itibardan düşürdü ve Arap dünyasındaki 'ruh arayışını' ateşledi. Güney Asya'da Bangladeş'in ortaya çıkmasına yol açan Pakistan'daki 1971 iç savaşi İslam milliyetçiliğinin etnik ve lingüistik bakımdan farklı Müslüman nüfusu bir arada tutan harç işlevini görebileceği fikrine duyulan inancı azalttı. Benzer hızlandırıcı gelişme veya şartlara Lübnan, İran, Malezya (1969 ayaklanmaları) ve diğer birçok ül-

kede rastlanabilir.

İslami canlanma pek çok bakımdan başarısız ulasalcı programların neticesidir. Pek çok İslami hareketin kurucusu, milliyetçi hareketlerin eski taraftarlarıydı: Hasan el-Benna Mısırdaki Müslüman Kardeşler Hareketinin, Raşid Gannuşi Tunus Rönesans partisinin, Abbas Medeni Cezayirdeki İslami Kurtuluş Cephesi'nin, vs. İslami hareketler İslami bir aternatif yahut çözüm, kapitalizm ve komünizmden farklı bir üçüncü yol sunmaktaydı. İslamcılar, Batıya yönelik modern bir eğilim olan sekülarizmin, ve Batılı gelişme modellerine bağımlılığın siyasi bakımdan yetersiz ve elverişsiz, Müslüman toplumların kimlik ve ahlaki dokusunu tahrib edici olması hasebiyle, toplumsal bakımdan çürütücü ve kemirici olduğunun ortaya çıktığını ileri sürmektedirler. İslam'ın salt inanç ve ibadet kuralları manzumesi olmadığını, ferdi hayat kadar kamusal hayatı da kucaklayan kuşatıcı ve şümullü bir ideoloji olduğunu ileri sürerek Şeriat'in toplumsal bir proje olarak uygulamaya konulmasını talep etmektedirler. İslam dünyasında çoğunluk sistem içinde iş yapmanın yollarını ararken küçük fakat önemli bir azınlık ülkelerindeki yöneticilerin anti-İslamcı olduğuna ve onları yerinden etmek ve kendi vizyonlarını empoze etmek için tanrısal bir vekalete sahip olduklarına inanmaktadırlar.

Genel olarak, bahis konusu hareketler, büyük nisbette alt ve orta sınıflardan beslenen şehir orijinli hareketlerdir. Yeni üniversite mezunları ve kadın erkek genç (yüksek) meslek sahipleri arasında belli bir destek kazanmışlardır. Hareketler yeni üyelerini camilerden ve kampüslerden -yaygın kanaatlerin aksine dini fakülte ve klasik bilimlerden ziyade pozitif bilim, mühendislik, eğitim, hukuk, ve tıp gibi seküler bölümlerden devşirmektedirler. Güney Asya'daki Cemaat-i İslami keza Mısır, Ürdün ve Sudan'daki Müslüman Kardeşler Teşkilatı gibi örgütler büyük nisbette üniversite mezunları ve genç meslek sahiplerine dayanmaktadırlar. İslami Kurtuluş Cephesinden Abbas Medeni, söz

gelimi eğitim doktorasını İngiltere'deki üniversitelerin birinden almıştır, genç yoldaşı Abdülkadir Haçani ise bir Fransız üniversitesinden petrokimya mühendisi ve doktora derecesine sahiptir. 1990 ve 1991'deki yerel ve genel seçimlerdeki Cephe adaylarının %76'sı üniversite mezunuydu ve lider ve üyelerin önemli bir bölümü orta sınıf profesyonelleri olarak tanımlanabilir.

Pek çok müslüman ülkede, üyeleri modern eğitimli olmakla beraber ben-bilinci içerisinde İslam yönelimli ve, daha İslami bir toplum ya da yönetim sistemi oluşturmanın bir aracı olarak toplumsal ve siyasi etkinlik içerisinde olan alternatif bir seçkinler zümresi mevcuttur. Bu durum İslamcıların, avukat, mühendis, öğretim üyesi ve doktorların meslek birliklerindeki mevcudiyetlerine -ve çoklukla baskınlıklarına- yansımaktadır. Topluma katılmanın izin verildiği yerlerde İslamcılara, yönetim ve hatta askeriye dahil her sektörde tesadüf edilmektedir.

İslam'ın 'canavarlaştırıması' süreci 1980'ler boyunca devam etti, fakat son on yıl itibariyle daha nüanslı, geniş temelli, farklı bir İslam dünyası giderek artan ölçüde belirgin hale geldi. Görünen radikal veçhenin altında küçük, marjinal aşırı guruplardan ayrı, sessiz bir devrim meydana geldi. Reddiyeci kapalı azınlık değişimi yukarıdan kutsal savaşlarla empoze etmenin yollarını ararken çoğunluk inançlarını pekiştirerek, sözle, tebliğle, toplumsal ve siyasal etkinlikle toplumun tedrici bir şekilde İslamlaştırılması arayışı içinde, tam tersi bir yaklaşımı takip etti. Birçok Müslüman ülkede İslami teşkilatlar ziyadesiyle ihtiyaç duyulan okullar, hastaneler, klinikler vs. açarak, aile yardım programları oluşturarak, yasal dernekler, İslami banka ve sigorta şirketleri ve yayınevleri kurarak toplumsal reformun daha ateşli savunucuları olmuşlardı. Bu İslam oryantasyonlu guruplar sosyal yardım hizmetlerini daha ucuz bir şekilde sundular ve böylelikle ülkelerindeki rejimlerin yeterli hizmetleri sunmadaki başarısızlığını üstü örtülü bir biçimde eleştirmiş oldular.

Sosyal etkinlikle birlikte siyasi katılım arttı. 1980'lerin sonlarına doğru ekonomik başarısızlıklar Mısır, Tunus, Cezayir ve Ürdün'de kitle gösterilerine ve yiyecek nedeniyle ayaklanmalara yol açtı. Dahası Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Doğu Avrupa'nın liberalleşmesiyle birlikte ortaya çıkan demokratikleşme taleplerinin etkisi aynı zamanda Orta Doğu'ya da ulaştı. On yıl boyunca İslam dünyasındaki yönetimler İslamcı eylemcilerin, halk desteğinden yoksunlukları seçimler yapıldığı takdirde ortaya çıkacak, şiddet yanlısı devrimcilerden başka bir şey olmadıkları yönünde suçlamalarda bulundular fakat ancak bir kaç yönetim bu iddianın sınanmasını göze alabildi. Siyasi sistemler açılıp da, İslami örgütler seçimlere katılabildiklerinde alınan sonuçlar İslam dünyasında ve Batı'da pek çok kimseyi şaşkına çevirdi. İslamcılara ayrı resmi siyasasi partileri örgütleme izni verilmediyse de, Mısır ve Tunus'da önde gelen mu-

halefet olarak otaya çıktılar. 1989 Kasım seçimlerinde Ürdün'de, parlamentonun halk meclisindeki 80 sandalyesinden 32'sini ele geçirdiler, beş adet kabine-düzeyinde üyelik ve halk meclisi resmi sözcülüğünü elde ettiler. Mamafih, Cezayir dönüm noktasıydı.

Cezayir yıllardır Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin (FLN) tek parti diktatörlüğünün tahakkümü altındaydı. FLN sosyalist olduğundan ve güçlü bir laik seçkinler gurubunu ve feminist hareketi bünyesinde barındırdığından ancak çok az kimse İslami hareketi ciddiye almıştı; dahası hareket ülkenin sınırları dışında, hatta İslamcılar arasında bile en az tanınan gurupları arasındaydı. 1990 yerel seçimlerinde İslami Kurtuluş Cephesinin (FİS), ki bir şemsiye gurubuydu, şaşırtıcı zaferi dünyaya bir şok dalgası gönderdi.

Cephe liderleri Abbas Medeni ve Ali Belhaç tutuklanmasına, çok kere FİS görevlilerinin hizmetleri sürdürebilme yetenekleri felç edilerek, belediyelere devlet fonlarının kesilmesine, yönetimdeki paritinin seçim bölgelerini kendi istifadesine uygun gelecek şekilde bölmesine rağmen FLS, Aralık 1991'de yapılan parlamento seçimlerinde FİS'in daha da şaşırtıcı bir sonuç elde etmesini engelleyemedi. İslamcılar ülkede, ve ülke dışında İslam dünyasında, tebrik edilirken ordu müdahale etti, Cezayir devet başkanını çekilmeye zorladı, FİS liderlerini tutukladı, 10.000'den fazla insanı çöldeki kamplara hapsetti, cepheyi yasaklayarak mallarına elkoydu.

Bu bastırma karşısında dünyanın çoğunluğu sessizliğini bozmadı. Geleneksel bilgelik kör tarafındaydı. Pek çokları korkup, 'başka İran'lara' karşı gardını alırken Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi'nin zaferi demokratik seçimlerle ve oy pusulalarıyla iktidara gelen İslami bir harekete ilişkin -pek çok dünya liderini güllelerle elde edilen zaferden bile daha fazla endişelendirmiş olan- bir heyulayı ortaya çıkardı. Cezayir ordusunun yönetime el koymasını benimsemeye yönelik üretilen meşrulaştırmalar, FIS'in gerçekte ancak "Tek adam, tek oy ve tek zamana" inandığı suçlamasıydı. Devrimci İslam'dan algılanan tehlike, onun iktidarı siyasi sistemin içinden demokratik araçlarla ele geçireceği korkusuyla daha da şiddetlenmişti.

Dünyanın diğer bölgelerinin tersine Orta Doğu'da daha çok siyasi katılım ve demokratikleşme taleplerini içerde boş retorik ve bastırma, Batı'da kararsızlık ve suskunlukla karşılandı. Orta Doğu yönetimleri İslami köktenciliğin arzettiği tehlikeyi, bu Batı'nın gelişmeler karşısındaki suskunluğuna olduğu kadar, artan otoritaryanizm, insan hakları ihlalleri ve İslami muhalefetin ayırdedilmeksizin bastırılmasına bir bahane olarak kullandılar.

Köktencilik tehlikesi tıpkı komünizm tehlikesi gibi tuhaf ve ilginç ittifaklar husule getirdi. Tunus, Cezayir ve Mısır Batı yardımını alma ve İslamcıları bastırmalarını meşrulaştırma çabalarında bölgesel ve uluslararası bir İslam tehlikesine dikkatleri çekerken İsrail'e katıldılar. "Komünizmin Orta Doğuya yayılmasına karşı bir kalkan olark Amerikan ve Avrupa desteğini yıllarca temin etmiş olan İsrail, şimdi kendisini Batı'nın militan İslam'a, daha da büyük bir tehlike olarak tavsif edilen bir harekete karşı bir savunma duvarı olarak öneriyordu.[44] İsrail başbakanı İzak Rabin Aralık 1992'deki 415 Filistinlinin sınır dışı edilmesini "Katil İslamcı teröristlere karşı mücadelemiz aynı zamanda uyuyan dünyanın uyandırılması anlamına gelmektedir ... Bütün ulusları, bütün insanları İslami köktenciliğin içerdiği bu muazzam tehlikeye dikkatlerini yöneltmeye davet ediyoruz [ki] ...bu gelecek yıllarda dünya barışını tehdit edecek bir tehlikedir ... [B]iz fundamentalist İslam tehlikesine karşı ateş hattında bulunmaktayız."

İsrail ve Arap komşuları, yeniden güç kazanan bir İran'ın Sudan, Cezayir, ve Orta Asya dahil İslam dünyasının pek çok bölgesine hatta Avrupa ve Amerika'ya devrim ihraç edeceğine dikkatleri çekmekteydiler; gerçekten de Mısır devlet başkanı Hüsnü Mübarek bu tehlikeye karşı 'global bir bir işbirliğinin' oluşturulması çağrısında bulundu.

Çok kere İslam üçlü bir tehdit olarak tavsif edilir: siyasi, me-

deni ve demografik. 1980'lerdeki İran'ın İslam devrimi ihraç edeceği korkusu merkezinde İran ve Sudan'ın bulunduğu daha büyük uluslararası bir pan-İslamik hareket korkusuyla gölgelendi. Bu on yılda, İran'ın dış dünyaya devrim ihraç etmedeki nisbi başarıslızığına rağmen, şiddete dayalı devrimle Cezayir tarzı seçim zaferleri birleştirilerek global bir İslami tehdit öngörüleri hızla çoğaldı. Fransız yazar Raymond Aron'un Peygamber taassubunun husule getirdiği bir İslam devrimi dalgası hususundaki ikazı ile Devlet Bakanı Cyrus Vance'ın İslam-Batı savaşı ihtimaline dair endişesini, köşe yazarı Charles Krauthammer'in İran'ın başını çektiği "Kuran kaynaklı fundamentalist Humeynicilik"e ilişkin global bir İslam tehlikesi kestirimi izledi.

Ayatullah Humeyni'nin romancı Salman Ruşdi'yi Şeytan Ayetleri'ndeki hakaretleri nedeniyle ölüme mahkum etmesi, ve müteakiben Irak Devlet Başkanı Saddam Husseyin'in Batı'ya karşı 1991 körfez savaşı esnasında kutsal savaş ilan etmesi siyasi ve kültürel karşılaşma korkularını güçlendirdi. Bu Krauthammer gibi, çağdaş gerçekleri kadim rekabet ve çekişmelerin platformuna indirgeyenler tarafından gerçekte olduğundan daha büyük gösterildi: "Meselelerin, politikaların ve bunları takip eden hükümetlerin seviyesini kat kat aşan bir ruh ve bir hareket karşısında olğumuz şimdi vuzuha kavuşmuş olmalıdır. Bunun bir medeniyetler çatışmasından -kadim bir rakibin Yahudi-Hıristiyan mirasımıza, halihazır laik durumumuza ve her ikisinin dünya çapında yayılmasına karşı belki akıldışı fakat kesinlikle tarihi bir reaksiyonundan aşağı kalır bir tarafı yoktur."[45]

İslam-Batı ilişkileri, İslam'ın, siyasi ve sosyo-ekonomik şikayetler yerine Batı'ya -"Yahudi Hıristiyan ve laik Batımız"- karşı çıkarıldığı bir "karşılaşmanın" muhtevası içine yerleştirilmektedir. Dolayısıyla Batı'ya yönelik saldırı "akıldışı" olarak görüldüğünden, özellikle tutku ve nefretleri tarafından sevkedilen insanlar tarafından tırmandırılmaktadır; Batılı ülkeler gerçekte buna nasıl karşılık verebilirler?

Orta Doğu politikası tek yönlü ve tek boyutlu bir tehdit teorilerini çürütmektedir. Müşterek bir İslami oryantasyona rağmen bölge hükümetleri çıkarları ya da uluslararası ilişkileri itibariyle çatışan ulusal çıkarları ve öncelikleri nedeniyle çok az bir amaç ve hedef birliği sergilemektedirler. Kaddafi, hepsi de kendi İslam imajlarını ön plana çıkartmalarına rağmen, Enver Sedat'ın ve Sudanlı lider Cafer Nimeyri'nin azılı bir düşmanıydı. Humeyni'nin İslam cumhuriyeti kendi içinde tutarlı olarak, İslami gerekçelerle Suudi Arabista'nın İslam devletinin yıkılmasına yönelik çağrıda bulunmaktaydı. İslami olarak nitelendirilen yönetimler aynı zamanda Batı karşısındaki duruş ve konumları itibariyle birbirlerinden farklılık arzetmektedirler. Libya ve İran'ın Batı ile, özellikle Birleşik Devletler'le ilişkileri çoğu kez birbirini karşı karşıya getirici mahiyetteydi; aynı zamanda Birleşik Devletler'in Suudi Arabistan, Mısır, Kuveyt ve Bahreyn'le güçlü ittifak ilişkileri mevcuttu. İdeoloji ve dinden ziyade ulusal çıkar ve bölgesel politika, dış politakının oluşturulmasında önde gelen belirleyiciler olarak kalmaktadır.

Geçen yıl Dünya Ticaret Merkezinin bombalanması üçüncü bir akıma, İslam'ın demografik bir tehlike olarak canlandırılmasına sebebiyet verdi. Avrupa ve Birleşik Devletler'de Müslüman nüfusun artması Almanya ve Fransa'da İslam'ı ikinci büyük din, İngiltere ve Amerika'da üçüncü büyük din haline getirdi. Müslüman azınlığın haklarına müteallik çekişme ve münakaşalar, Salman Rüşdi olayı esnasında başgösteren nümayiş ve çatışmalar ve Dünya Ticaret Merkezinin bombalanması sağın keskin sesleri tarafından istismar edildi-Fransız Jean-Marie LePen, Almanyadaki neo-Naziler ve Birleşik Devletlerdeki sağ-kanat siyasi yorumcular gibi.

RİSKSİZ DEMOKRASİ OLMAZ

Batılı liderler için Orta Doğu'daki demokrasi, daha bağımsız ve daha az öngörülebilir uluslara döneşen eski ve güvenilir dostlar yahut uydu devletlere ilişkin bir ihtimali gündeme getirdi ki bu, Batı'nın petrol kaynaklarına erişiminin daha az güvenli hale gelebileceği doğrultusunda endişeleri de beraberinde getirdi. Bu itibarla Orta Doğu'daki istikrar, çok kere statükonun muhafazası zaviyesinden tanımlanmıştır.

Bölgedeki siyasi liberalizasyona yönelik coşku eksikliğine Arap kültürünün ve İslam'ın antidemokratik olduğu yönündeki iddia (hiçbir zaman eski Sovyetler Birliği, Doğu Avrupa, veya Afrika'ya nazaran karşılaştırılabilir bir düzeye ulaşmamıştır) ile mantıksal kılıf giydirilmiştir. Bu doğrultuda ileri sürülen delil, demokratik bir gelenekten mahrumiyet ve daha da özelde, İslam dünyasının belirgin demokrasi yoksunluğudur.

Bu dünyanın tarihi, demokratik gelenek ve kurumların gelişmesine müsait değildi. Avrupa'nın sömürge yönetimi, asker kişilerin başında bulunduğu daha sonraki bağımsız yönetimler, eski asker figürler, ve diktatörler, siyasi katılım ve güçlü demokratik kurumların inşasının pek fazla bir önem ifade etmediği bir mirasın oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Yönetimlerin siyasi meşruiyeti kadar ulusal birlik ve istikrarı da, sınırları çok kere sömürgeci yönetimler tarafından belirlenmiş, yöneticileri ya Avrupa ya da bir biçimde iktidarı ele geçirmiş olanlar tarafından yerleştirilmiş, modern devletlerin suni doğası tarafından zayıflatılmıştır. Zayıf ekonomiler, cahillik, özellikle genç nesil arasındaki, yüksek işsizliklik, hükümetlere güveni azaltan ve "İslami köktenciliğin" büyüsünü artırarak, durumu ciddileştiren ve ağırlaştıran etkenlerdir.

İslami hareketlerin seçim politikasını "demokrasiyi kaçırmak" üzere kullanıp kulanmayacaklarını soran uzman ve siyasetçiler çok kere, bölgedeki birkaç yöneticinin demokratik bir

şekilde seçilmiş olmasından ve demokrasiden bahseden pek çok kişinin sadece risksiz değişikliğe— iktidarın kaybı ve güçlü bir muhalefet tehlikesi(seküler yahut dini) olmadığı sürece siyasi liberalizm! düsturuna inanmasından aynı ölçüde rahatsız görünmemektedirler. Demokrasinin kaçırılması meselesinin çift yönlü bir cadde olduğunun değerlendirilmesinde sergilenen zaafiyet Batı'nın Cezayir askeri darbesine ve seçim sonuçlarının geçersiz kılınmasına verdiği karşılığa yansımıştır.

Dünya çapında bir İslami tehlikenin algılanması İslam dünyasındaki baskıcı yönetimlerin desteklenmesine dolasıyla kendi kendini doğrulayan bir kehanetin yaratılmasına katkıda bulunabilir. Seçimleri geçersiz kılarak ya da popülist İslami hareketleri bastırarak katılımcı politikalara mani olmak radikalleşmeyi besleyecektir. İslamcıların çoğunun rejim tarafından itilip kakılması, tutuklanması, işkence ve eziyetlere maruz bırakılması demokrasi arayışının bir çıkmaz sokak olduğu kanaatini hasıl edecek ve gücün yegane çıkış yolu olduğuna onları ikna edecektir. Resmi sessizlik yahut rejimlerin Birleşik Devletler ve diğer Batılı güçler tarafından ekonomik ve siyasi bakımdan desteklenmesi suç ortaklığı ve demokrasinin gelişmesine yönelik bir çifte standartın mevcut olduğuna yönelik bir işaret olarak okunmaktadır. Bu, İslami hareketlerin doğası gereği şiddet yanlısı, antidemokratik, ulusal ve bölgesel istikrara bir tehdit olduğu yönündeki idia ve görüşleri görünürde haklı çıkaran siyasi şiddete yol açan şartları oluşturabilir.

Daha yapıcı ve demokratik stratejiler mümkündür. İslami örgütlerin ve partilerin gücü, aynı zamanda bunların nisbeten kapalı siyasi sistemler içindeki muhalefete dönük tatbik edilebilir yegane ses ve aracı oluşturması nedeniyledir. Tunus'un Rönesans partisinin, İslami Kurtuluş Cephesinin, Ürdün'ün Müslüman Kardeşlerinin oylarının gücü, sadece gurupların İslami gündemlerini belirleyen kararlı takipçilerin katı çekirdeğinden değil fakat oylarını sadece yönetime karşı atmayı arzu eden ses-

siz çoğunluktan kaynaklanmaktadır. Siyasi sistemin açılması rekabet eden muhalif grupları besleyebilir ve dolayısıyla muhalif oylar üzerinde İslami partilerin sahip olduğu tekel zayıflatılabilirdi. (Unutulmamalıdır ki, İslami örgütlerin üyeleri genellikle nüfusun çoğunluğunu teşkil etmemektedir.) Nihayet, daha açık bir siyasi pazarın gerçekleri -oylar için rekabet eden ve iktidarı elde ettikten sonra farklı çıkarlar muvacehesinde yönetim erkini kullanan- İslami gurupları idelojilerini yahut programlarını gözden geçirmeye yahut genişletmeye sevkedebilirdi.

Birleşik Devletler prensipte, meşru bir şekilde seçilmeleri halinde, İslamcıların hükümette yer almalarına karşı çıkmamalıdır. İslam oryantasyonlu siyasetçi ve gruplar diğer potansiyel lider ve muhalefet partileriyle aynı kritere tabi tutularak değerlendirilmelidir. Bazıları katı reddiyeci olmakla beraber pek çoğu Birleşik devletlerle olan ilişkilerinde, genellikle ulusal çıkarlar doğrultusunda hareket ederek ve global bakımdan karşılıklı bağımlı dünya anlayışını yansıtan bir esneklik sergileyerek eleştirel ve seçici olacaktır. Birleşik Devletler, self determinasyon [kendi geleceğini belirleme] hakkına ve temsili hükümetin, şayet bu halk iradesini yansıtıyor ve doğrudan Birleşik Devletlerin çıkarlarını tehdit etmiyorsa, İslam oryantasyonlu devlet ve toplumu önerme hakkına olan inancını sözle ve eylemle göstermelidir. Amerikan politikası Batı ve İslam arasındaki ideolojik farklılıkları mümkün olan en yüksek ölçüde kabul etmeli, hiç değilse onlara tahammül etmelidir.

Akıldan çıkarılmaması gereken bir husustur ki, İslam dünyasının demokratikleşmesi tecrübeyle ilerleyecektir ve kaçınılmaz olarak hem başarı hem de başarısızlığı ihtiva edecektir. Batı feodal monarşilerinin demokratik ulus devletlere dönüşmeleri zaman aldı, bu süreç deneme yanılma yöntemiyle, devlet ve kiliseyi şiddetli biçimde sarsan entellektüel devrimler kadar siyasi devrimlerle birlikte gerçekleşti. Çekişen çıkar ve görüşlerle birlikte çatışan hizipler arasında uzun ve gergin bir süreçti bu.

Bu gün biz İslam dünyasında tarihi bir dönüşüme tanıklık ediyoruz. Riskler vardır çünki risksiz demokrasi olmaz. Bilinmeyenden korkanlar, kimi İslami hareketlerin iktidarı devraldıklarında nasıl hareket edeceklerini merak edenler, bu korku ve meraklarında meşru ve makul sebeplere sahiptirler. Bununla beraber, şayet bu hareketlerin muhalefeti bastırabileceği, insan haklarını ihlal, çoğulculuğu inkar edebileceği ve hoşgörü ve toleranstan yoksun olabileceğinden korkuluyorsa aynı endişe eşit ölçüde, Tunus, Mısır ve Cezayirdeki siyasi sürece katılım arzusu izhar etmiş olan İslamcıların şeref sözleri için de geçerli olmalıdır.

İslam dünyasında siyasi liberalizisyon ve demokrasiyi destekleme kararındaki yönetimler sivil toplumun -gerçek anlamda katılımcı yönetimin temelleri olan kurumlar, değerler, ve kültürün- gelişmesini desteklemeye davet edilmektedir. Kendi paylarına İslami hareketler, sloganları bırakıp programlara dönmeye davet edilmektedir. Kendi kendilerine, daha fazla eleştirel bir tutum içinde olmalı ve sadece yerel hükümetin istismarlarını değil İran ve Sudan'daki İslami rejimlerinkini de çekinmeksizin sözkonusu edebilmelidirler. Kendileri için talep ettikleri çoğulculuk ve siyasi katılımın illkelerini muhaliflerine ve azınlıklara teşmil edecek İslami bir rasyonel ve siyaset sunmaya icbar edilmektedirler. İslami canlanmanın gelişmesinin kimi ülkelerde kadın haklarını ve onların kamusal rollerini sınırlama girişimleriyle birlikte gerçekleştiği süreç, İran'da Bahailere, Pakistan'da Ahmedilere, ve Sudan'da Hıristiyanlara karşı yapılan ayrımcılığın sicili, Mısır, Sudan ve Nijerya'da Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki ayrılıkçı çatışmalar, dini çoğulculuk, insan haklarına saygı ve genel anlamda hoşgörü ve tolerans hususunda ciddi sorular ve şüpheler uyandırmaktadır.

İslami canlanma, batılı liberal sekülarizm ve gelişme teorisinin varsayımlarının pek çoğunun tersine gelişme göstermektedir ki bu varsayımların arasında, modernleşmenin toplumun

karşı konulmaz bir biçimde yahut sürekli olarak ilerleyen sekülerleşmesi yahut batılılaşması anlamına geldiği inancı da bulunmaktadır. Çok kere analiz ve politika belirlenimi, kendisinin de modern bir toplum paradigması değil, bir dünya görüşünü temsil ettiğini ve rahatlıkla, alternatif görüşleri akıldışı, aşırı dinci, sapkın olarak damgalayan 'sekülarist bir köktenciliğe' dönüşebileceğini fark edemeyen bir liberal sekülarizmle şekillendirilmiştir.

Global bir tehdit olarak "İslami köktencilik" üstüne yoğunlaşma, İslamla şiddeti özdeşleştiren eğilimi pekiştirmiş, dinin bireylerce gayrı meşru kullanımı ile tıpkı diğer dini geleneklerin müntesipleri gibi barış ve huzur içinde yaşamayı arzulayan dünya Müslümanlarının çoğunluğunun inanç ve tatbikatı arasında ayrım yapmada gösterilen zaafiyeti güçlendirmiştir. İslam ve İslami köktenciliği herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın aşırılıkla eşitlemek İslam'ı sadece şiddet ve tedhiş haraketlerine katılanlarla –yani Yahudilik ve Hırıstiyanlığa tatbik edilmeyen miyar ve kıstasla yargılamaktır. Tehlike, iğrenç ve utanç verici hareketlerin İslam'ın çarpık, saptırılmış yorumu yerine İslam'a maledilebilmesindedir. Savaş bahis konusu olduğunda, kitle imha silahlarını geliştiren, emperyalist tasarı ve planlarını empoze eden Hırıstiyanlık ve Batı ülkelerinin bu husustaki siciline rağmen, İslam ve Müslüman kültürü her nedense kendine mahsus ve doğası gereği yayılmacı, şiddet ve savaşa meyyal bir güç olarak tavsif ve tasvir edilmektedir.

Tek yönlü ve yekpare bir Sovyet tehdidi korkusunun Birleşik Devletleri çoğu kez Sovyet blokunun çeşitliliğine karşı körleştirip, (anti-Kominist) diktatörlükleri sorgusuz sualsiz desteklemeye sevkettiği ve "özgür dünyayı", muhalefeti "Kominist" veya "Sosyalist" etiketiyle yaftalayan hükümetlerin, yaygın insan hakları ihlallerine ve meşru muhalefet taleplerini bastırmasına göz yummasını sağladığı geçmişten alınması gereken dersler vardır." Bugünün riski, abartılı korkuların İslam dünyasında

demokrasi ve insan haklarının desteklenmesinde bir çifte standarta yol açacak olmasıdır ki bu durum, Batı'nın eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa demokrasileri ve bunların desteklenmesine yönelik girişimlere olağanüstü ilgisi buna mukabil, Orta Doğu'da demokrasinin desteklenmesi ve Bosna Hersek'te Müslümanların savunmasına yönelik tutuk ya da etkin olmayan cevaplarında müşahede edilebilir. Demokrasi ve insan haklarına yönelik destek dünya çapında tutarlı olduğu takdirde daha etkin ve sonuç alıcı olacaktır. İslami deneyimleri istisnai olarak mütalaa etmek uzun erimli bir çatışmaya davetiyedir.

(*) Bu bölümü önemine binaen aynı kitapta yayınlamayı gerekli gördük. Daha önce 4-5-6 Mart 1999 tarihlerinde **Yeni Şafak** gazetesinde yayınlanmıştı.

Dipnotlar:

(1) A priori: Önsel olarak, deney öncesi verilere dayanan. (Ç.)

(2) Poitiers Savaşı: Tours Çarpışması olarak da bilinen ve Austrasia'nın Frank saray görevlisi Charles Martel'in İspanya'dan gelen Müslümanlara karşı zafer kazanmasıyla sonuçlanan bu savaştan sonra (732), Müslümanların saldırısı Charles'ın süvarileri tarafından, Poitiers yakınlarında durdurulmuş ve Müslümanlar bir daha Frank topraklarına saldırmamışlardır. (Ç.)

(3) Hichem Djait. L'Europe et l'islam, Paris, Seuil, 1978, s.23.

(4) Yazarın orijinal metinde ısrarla kullandığı Mahometizm yerine biz İslam ifadesini tercih ettik. (Ç.)

(5) 1799-1804 arasında Napolyon'un üstlendiği görev. (Ç.)

(6) Kavalalı Mehmet Ali Paşa. (Ç.)

(7) Ernest Renan, L'islamisme et la science, cilt I, s. 956.

(8) Topos: Uzay. Platon'dan önce Sokrat da bu deyimi *belli bir yer* (mekân) anlamında kullanmıştı. *Yersiz* ya da *hiçbir yerde bulunmayan* anlamındaki *utopik* deyimi de buradan gelmektedir. (Ç.)

(9) Argument *ad hominem*: Kendi sözleriyle yükümleyerek kanıtlama... Bir tartışmada, haklı kanıtlara dayanmak yerine, tartışan kimsenin kişiliğine dayanmak anlamında kullanılır. Karşısındakinin kişisel duygularını kötüye kullanma anlamını verdiği için, dürüst bir kanıt sayılmaz.

(10) Baudouin Dupret, Interpréter l'Islam politique : une approche diachronique de la matrice coranique, Université catholique de Louvain, CERMAC, 1994.

(11) Mohammed Arkoun, Islam, morale et politique, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, s. 56.

(12) Atavizm: Atacılık, atasal örneklere dönme eğilimi. (Ç.)

(13) İndirgemecilik (Réductionnisme): Farklı olaylardan benzer sonuçlar çıkarma girişimi. (Ç.)

(14) Eylem haline geçen irade (Fr. Volution). İrade ya da isteğin iş halinde belirmesi. (Ç.)

(15) Beur: Kuzey Afrika'lı ebeveynlerin Fransa'da doğan çocuklarına verilen ad. (Ç.)

(16) Habitation à Logement modéré: Ucuz kiralı konut, sosyal konut.

(17) Komünotarist/Komünotarizm: Ortaklık ya da birleşme yanlısı. (Ç.)

(18) Manişeist: İran'lı Mani'nin kurduğu hıristiyan-zerdüşt karması din olan *manişeizm* yanlısı. Bu dine göre evrende iki ilke egemendir; iyilik ışık ve ruhtur, kötülük ise karanlık ve bedendir. Evren bir iyilik-kötülük karışımıdır, insan da bundan ötürü ruh ve bedenden yapılmıştır. Sevgi, kötülüğü iyilik

içinde eriterek insanları birliğe ulaştıracaktır. Bunun için her türlü tutkudan ve yalancılıktan sakınarak yaşamak yeter. (Ç.)

(19) Gilbert Grandguillaume, "Comment a-t-on pu en arriver là?", Esprit, Ocak 1995, s. 12-34.

(20) Charef Abed tarafından zikredilmiştir, Algérie, le grand dérapage, la Tour d'Aigres, Aube yay., 1994, s.476.

(21) Murabıt: Eskiden Kuzey Afrika'daki ribatlarda yaşayan Müslümanlara verilen ad. Çevresinde bir grup mürit toplayan din adamlarına murabıt denirdi. 12. yüzyılda İslam'ın yayılmasına öncülük edenlere verilen bu sıfat, daha sonra *Medyeniye* tarikatına bağlı tasavvuf dergâhlarının kurulmasında çaba gösteren vaizler için kullanılmaya başladı. (Ç.)

(22) Animist/Animizm: Canlı ve cansız bütün doğanın ruhlu olduğu ve ruhlarla yöneltildiği inancı. (Ç.)

(23) Fr. identitarisme.

(24) Fr. Transcendant. Buradaki anlamıyla *dine dayalı. (Ç.)*

(25) Norm (düzgü), [normatif (düzgüsel)]: Kaide, düstur, nümune gibi anlamlara da gelir. Ahlakbilimde, kural olabilecek ilke ya da önermeler için kullanılır.

Teleoloji (erekbilim): Tabiat, insan ve toplumun belli hedeflerle belirlenerek yönetildiğini ileri süren doktrine verilen ad. (Ç.)

(26) Danièle Hervieu-Léger, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993, s.127.

(27) Aufklärung: Almanya'da Rönesans döneminde Aydınlanma çağı. (Ç.)

(28) Otoritarizm (Yetkecilik): Denetimsiz ve başına buyruk yönetim politikası. Üstlük-astlık ilişkilerine aşırı önem verme, kişilere az saygı duyma, saymacılık ve ayırt etmeksizin uymacılık eğilimlerinin tümü. (Ç.)

(29) Kült (culte) : İnanç, din. (Ç.)

(30) Promete: Mitolojik bir dev olan Prometheus, felsefe dilinde özgürlüğün, aydınlanmanın, din kurumuna ve tanrılara başkaldırmanın simgesi olarak kullanılmıştır.

(31) 1940'lı yılların sonlarına doğru Ürdün'de kurulan İslamî Kurtuluş Partisi (Hizb Tahrir), Müslüman Kardeşler'inkinden daha siyasi bir retoriğe sahiptir Bu parti, bütün İslam dünyası için tek bir kurumsal temelin oluşumunu (Halifelik) eksen almakta ve Müslüman Kardeşlerin tersine, demokrasinin ilahi yol gösterici ilkesiyle çatıştığını düşünmektedir. İKP mensupları, kaçtıkları toplumların siyasal kültürüyle sığındıkları toplumlarınki arasında bir fark gözetmemektedirler; çünkü her iki tarafı da kendi İslamî görüşlerine yabancı saymaktadırlar. (Ç.)

(32) Jean-Claude Guillebaud, La trahison des Lumières. Enquête sur le désarroi contemporain, Paris, Seuil, 1995, s. 164-165.

(33) Patrick Michel, Religion et politique. La grande mutation, Paris, Albin Michel, 1994, s. 107-108.

(34) Bkz. Jean-Paul Willaime, François Boespflug, Françoise Durand, Pour une mémoire des religion, Paris, La Découverte, 1996.

(35) Frank Alvarez-Pereyre, Le politique et le religieux, Kudüs, Peteers, 1995, s. 13-25'de Danièle Hervieu-Léger, "Quelques perspectives théologiques pour une sociologie religieuse du politique".

(36) Gallicanisme: Özgür Fransız Kilisesi doktrini ya da bu kiliseye bağlılık. (Ç.)

(37) Bilindiği gibi Jean-Marie Lepen'in partisi, Fransa'da aşırı sağı temsil etmektedir. (Ç.)

(38) İngilizce "United States (ABD)" tamlamasından esinlenerek türetilen ve her renk ve ırktan insanın bir toplum içinde özümsenmesi gerektiğine işaret eden bir deyim. (Ç.)

(39) Derebeylik düzeninin teokratik devlet anlayışına karşı burjuvazinin tepkisi olarak ortaya çıkan *laïcisme* (laisizm/laikleştirme), bilindiği gibi dünya işlerini dinden ayırmaya çalışan kurumsal bir öğretidir. *Laïcité* (laisite) ise bireysel olarak laik olma halidir. (Ç.)

(40) *a contrario* (lat.): *mefhumu muhalifinden* : Burada, söz konusu Müslümanların, sanki kendilerine yakıştırılan suçlamaları haksız çıkarmamak için radikalleşmelerinden söz ediliyor. (Ç.)

(41) Fransızca metinde geçen *balkanisation* tabirinden, söz konusu bölgelerin Balkanlarda olduğu gibi bölük pörçük duruma getirilmesi kastediliyor olabilir. (Ç.)

(42) "The Islamic Threat" The Economist, 13 Mart 1993 s.25

(43) bkz. John L. Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality? (New York: Oxford Universty Press, 1992)

(44) Emad El Din Shadid, "The Limits of Democracy" Middle East İnsight, Cilt. 8 sayı, 6 (1992) s.12

(45) Charles Krauthammer, "The New Crescent of Crisis: Global Intifada" Washington Post, 1 Ocak 1993.

Bibliyografya:

Abdelkah (Fariba), *Révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1992.

Alvarez-Pereyre (Frank), *Le politique et le religieux*, Kudüs, Peteers, 1995.

Amselle (Jean-Louis), *Vers un multiculturalisme français*, Paris, Aubier, 1996.

Arkoun (Mohammed), *Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

Baber (Benjamin), *Djihad versus Macworld*. Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Bayart (Jean-François), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1997.

Botiveau (Bernard), *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1994.

Burgat (François), *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

Djait (Hichem), *L'Europe et l'islam*, Seuil, Paris, 1978.

Dupret (Baudouin), *Interpréter l'İslam politique: une approche diachronique de la matrice coranique*, Université catholique de Louvain, CERMAC, 1994.

Etienne (Bruno), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1986.

Etienne (Bruno). *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989.

Gaspard (Françoise), Khosrokhavar (Farhad), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

Guillebaud (Jean-Claude), *La trahison des Lumières, Enquête sur le désarroi contemporain*, Paris, Seuil, 1995.

Hazard (Paul), *La crise de la conscience européenne*, Paris, Gallimard, 1968.

Hervieu-Léger (Danièle) *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

Huntington (Samuel), *The clash of civilizations and remaking of word order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

Kepel (Gilles), *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984 (Yeni basım: Le Seuil 1994)

Kepel (Gilles), *Les banlieues de l'islam*, Paris, Le Seuil, 1980.

Rodinson (Maxime), *La fascination de l'islam*, Paris, Maspero, 1980.

Leca (Jean): "La démocratie à l'épreuve des pluralismes", *Revue française de science politique*. 46(2), Nisan 1996, s. 225-279.

Leveau (Rémy) ve Kepel (Gilles), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses des Sciences Po, 1988.

Mansour (Camille), *L'autorité dans la pensée nusulmane*, Paris, Vrin, 1975.

Michel (Patrick), *Religion et politique. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.

Roy (Olivier), *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.

Said (Edward), *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, Paris, 1980.

Stora (Benjamin), *Histoire de l'Algérie coloniale*, Paris, La Découverte, 1991, 1993.

Stora (Benjamin), *La gangrène et l'oubli*, Paris, La Découverte, 1991.

Willaime (Jean-Paul), Boespflug (François), Durand (Françoise), *Pour une mémoire des religions*, Paris, La Découverte, 1996.